

目 录

代再版序	金景芳 1
1990 年版序	1
第一章 《周易》是什么性质的书	1
一、《周易》有与众不同的结构	1
二、《周易》用筮与卦表达思想	9
三、《周易》是周代之《易》	18
四、《周易》是一部哲学著作	21
第二章 《周易》的筮与筮法	34
一、筮是什么	35
二、《周易》的筮法	38
三、“七、八、九、六”	45
四、关于占法	47
五、对《左传》、《国语》所载筮占实例的认识	50
第三章 《周易》筮卦中的哲学	60
一、《周易》筮法中的哲学	61
二、《周易》卦中的哲学	65
三、《周易》的思想精华主要寓于六十四卦的排列结构 之中	95
第四章 《周易》中的天、地、人	110

一、《周易》天概念的由来·····	111
二、《周易》天、地、人三个概念的含义·····	119
三、《周易》之天人关系与天地关系·····	141
第五章 《周易》的人生论·····	150
一、《周易》哲学的中心是人生论·····	151
二、人生的现实追求：主体与客体的统一·····	154
三、理想人格·····	165
四、精神修养·····	183
第六章 《周易》思想的历史学价值·····	210
一、政治思想·····	210
二、法律思想·····	227
三、军事思想·····	238
四、教育思想·····	245
五、家庭与婚姻观念·····	253
第七章 《周易》的作者问题·····	266
一、《易传》内容之复杂性·····	266
二、《易传》孔子作之证据·····	274
三、八卦与六十四卦谁画谁重·····	290
四、卦辞爻辞谁作·····	293
第八章 《易传》与《老子》是两个不同的思想体系·····	300
一、《老子》的“常道”与《易传》的“太极”·····	300
二、《老子》的无神论与《易传》的神道设教·····	306
三、《老子》的“弱者道之用”与《易传》的“一阴一阳之谓道”·····	309
四、两个不同的思想渊源·····	314
第九章 《周易》乾坤既济未济四卦略说·····	320
一、乾卦卦爻取象·····	320

目 录

二、乾“元亨利贞”与坤“利牝马之贞”	323
三、“大哉乾元，万物资始，乃统天”与“至哉坤元，万物资 生，乃顺承天”	325
四、乾爻辞与坤爻辞	327
五、“用九”与“用六”	330
六、坤《文言传》	332
七、既济未济宜两卦合观	335
八、“初吉终乱”与“终止则乱”	338
九、从“濡其尾无咎”到“濡其首厉”	340
十、未济卦辞	345
十一、未济内卦三爻之辞	348
十二、“伐鬼方”与三“贞吉”	349
第十章 《易》象数学评说	353
一、易学的分裂与变异	353
二、象数学评说	359
三、象数学的理论基础	376
再版后记	381

第一章 《周易》是什么性质的书

《周易》是一部古老的书，中国文化的根可以寻到它那里，构成中国文化特有的思维模式、伦理观念、审美意识、价值系统之诸要素都可以从它那里找到自己的源。在当今全民族都在为探讨国家现代化的理想前景而进行文化反思的时候，人们对《周易》产生浓厚的兴趣，实属自然。人们对《周易》感兴趣大概还因为这书很奇特，显得有一点与众不同。古老的程度与它不相上下的几部书，虽然难读，如《尚书》佶屈聱牙，《春秋》用辞多变，“三礼”繁文缛节，但是只要把文字诂训弄明白，再借助说传注疏的帮助，功夫到了总可以逐渐理会，《周易》则不然，即使文字全认识，它的含义不懂还是不懂。它有一种神秘色彩，使人难以捉摸。它用象表达思想，这一点似乎有点像《诗》。然而仔细分析，二者迥然不同。《诗》的象是具体的形象，反映的事物或感情是相对确定的。《周易》的象是抽象的象，反映的思想是不确定的。如果把二者比喻为代数方程，那么前者是有根的方程，而后者的方程没有确解。《周易》之所以被人重视，甚至形成一股“热”，恐怕和它的神秘性有关。

那么，《周易》究竟是一部怎样的书呢？

一、《周易》有与众不同的结构

《周易》这书的结构很特殊，别的书都由一篇篇构成。每一篇

是相对独立的。篇序的排列和组合固然也有一定的内在联系,但并不十分严格。《周易》是由六十四卦构成,六十四卦的排列和组合有确定的意义,不允许颠倒。六十四卦又分上经与下经两部分,上经由乾、坤开始至坎、离止,共三十卦,下经由咸、恒开始至既济、未济止,共三十四卦。

《周易》包括经与传两部分内容,这也是《周易》结构上的一个特点。别的书如《诗》、《书》、《春秋》,经与传分开,传是释经的,不能算做经。例如说《春秋》,所指就是那大约一万六千字的经文,《公羊传》、《穀梁传》、《左传》不包括在内。《诗》也一样,只指三百零五篇诗,《毛传》是不在内的。《周易》或者叫做《易经》的这部书,经与传全在其中。不过这个传是孔子作的被汉人称作《易大传》或“十翼”的传。后世人写的各种名称的“易传”当然不在内。

《周易》经的部分包括筮与卦两项内容。筮很重要,从《周易》形成的历史看,先有筮后有卦,没有筮也就没有卦。筮至少与卦有同等的意义。关于筮的问题后面将开专章讲述,这里先说卦。

所谓卦,就是六十四卦的卦。卦包括哪些内容呢?我们翻开《周易》,首先看到乾卦。乾卦有以下的内容:

䷀乾下乾上

乾,元、亨、利、贞。

初九,潜龙勿用。

九二,见龙在田,利见大人。

九三,君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎。

九四,或跃在渊,无咎。

九五,飞龙在天,利见大人。

上九,亢龙有悔。

用九，见群龙无首，吉。

以上这些内容除“乾下乾上”四字是后人写入用以说明卦画内外卦之构成以外，其他都是乾卦经文。第一个乾字是卦名。卦名之后由六个一符号组成的☰，是乾卦的卦画。卦画不是文字，是一种符号，但它是经文的组成部分，而且是主要部分，基本部分。以下的所有文字都是对它的说明。在它前面的那个卦名乾，就是它的名。从《易》的发展过程看，最早产生的是卦画，然后才有它的文字称谓即卦名以及解释它的文字。没有了文字的说明，《易》还可以存在，没有了卦画，《易》就不存在了。卦画☰之后的“乾，元、亨、利、贞”五个字是对☰这一卦的基本说明，叫做卦辞。“卦辞”这个词是唐人开始使用的，唐代以前叫做“彖”。叫“卦辞”也好，叫“彖”也好，所指都是卦画之下的文字。卦画亦即这一卦所要表达的思想，这一卦的基本特点，都概括在卦辞之中了。☰这一卦叫做乾，乾的特点或者说乾的本质就是元、亨、利、贞。卦辞之后紧接着是初九、九二、九三、九四、九五、上九等六条爻辞。乾卦由六个一符号组成。每个一符号是一爻。乾卦(别的卦亦然)共有六个爻。每一个确定的爻含有两方面的意义，一是在一卦中占居一定的位次，一是它本身具有一定的性质。一卦之中有六个位次，自下至上，依次叫做初、二、三、四、五、上。卦画符号有一和--两种，一长叫阳，两短叫阴。在《周易》里阳符号用数字九表示，阴符号用数字六表示，当一个阳符号或一个阴符号进入一卦，占有一定位次的时候，我们就可以称它为爻了。乾卦六爻都是阳，所以它们的名称依次是初九、九二、九三、九四、九五、上九。爻的名称叫爻题。《周易》有六十四卦，每卦六爻，共有三百八十四爻。三百八十四爻有三百八十四个爻题。乾卦六爻的全称应该是乾初九、乾九二、乾九三、乾九四、乾九五、乾上九。初九、九二、九三、九四、九五、上九在六十四卦中各

有三十二个,但乾初九、乾九二、乾九三、乾九四、乾九五、乾上九则各只有一个。我们可以肯定地说,卦与爻相互对待,有爻才有卦,有卦才有爻,卦由爻组成,爻在卦之中,卦之外没有爻。

爻题之下有一段文字,是说明这一爻的性质和特点的,叫做爻辞。“初九潜龙勿用”,“九二见龙在田,利见大人”,等等,都是爻辞。每卦六爻,有六条爻辞,全《易》三百八十四爻,共有三百八十四条爻辞。唯乾、坤两卦特殊,在六爻之外多出一个用九、用六。用九有一条辞“见群龙无首吉”,用六有一条辞“利永贞”。这两条辞不是说明某一爻的,不算爻辞。乾、坤两卦多出一个“用九”和“用六”,与《周易》的占法和乾、坤两卦本身的特点有关。这个问题以后还要讲到。

总而言之,卦名“乾”,卦画☰,卦辞“乾元亨利贞”,“初九潜龙勿用”等六条爻辞以及“用九见群龙无首吉”,是乾卦经的部分。坤卦的情况与乾卦相同。通观六十四卦,经的部分由卦名、卦画、卦辞、爻辞四方面构成。《周易》六十四卦分为两部分,前三十卦曰“上经”,后三十四卦曰“下经”。

《周易》传的部分包括哪些内容呢?我们还以乾卦为例加以说明。乾卦在六条爻辞及“用九见群龙无首吉”的后面是“《彖》曰:大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成,时乘六龙,以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”。这一段文字是《彖传》。顾名思义,《彖传》是彖之传,是解释彖的。彖就是卦辞。乾卦的这一段《彖传》是对乾卦辞“元亨利贞”的解释。六十四卦的每一卦都有这样一条解释卦辞的《彖传》。因为六十四卦分上经与下经两部分,《彖传》也相应地分为上下两部分。

乾卦《彖传》的后面是:“《象》曰:天行健,君子以自强不息。”这一段文字是乾卦的《象传》。《象传》有“大象”与“小象”两种。“大

象”是解释全卦的，一卦只有一条。“小象”是解释一爻的，一卦有六条。“天行健，君子以自强不息”这一条是乾卦的“大象”。《象传》从象的角度解释卦与爻。“大象”文字很整齐、规范，都由两层意思构成。第一层意思指出一卦之内卦所象的事物与外卦所象的事物之间的关系。乾卦之内外卦都是乾，乾象天，天的性质是健。乾卦由两个三画卦乾组成，等于两个天重合，是双倍的健，故云“天行健”。“天行健”，意思是说天道永远不停地运动变化。第二层意思根据对一卦之内外卦卦象关系的分析指出君子学习这一卦的现实意义。既然“天行健”，君子学习这一卦，体现在自我修养上就应当像天那样自强不息。“大象”针对全卦而言，这一点与《彖传》相同。“大象”绝对不涉及卦辞的内容，这一点与《彖传》不同。

乾卦“大象”之后是：“潜龙勿用，阳在下也。见龙在田，德施普也。终日乾乾，反复道也。或跃在渊，进无咎也。飞龙在天，大人造也。亢龙有悔，盈不可久也。用九，天德不可为首也。”这七句话是解释六条爻辞和用九的，叫做“小象”。“小象”从爻位的角度解释爻辞，与“大象”是不同的。

乾卦“小象”之后是《文言传》。《文言传》只乾、坤二卦有，其余六十二卦没有。《文言传》与《彖传》、《象传》有所不同。《彖传》、《象传》从象与位的角度解释卦辞和爻辞，《文言传》则直接阐发卦辞、爻辞的含义，而且反反复复，文字很长。

六十四卦之后还有四种传，它们是《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》和《杂卦传》。《系辞传》文字很长，分为上下两部分。《系辞传》是全部《易传》中最为重要的一部分。它是概论性质的文章，它揭示《易经》的奥秘，发掘《易经》的思想内涵，使一部卜筮之书，上升为伟大的哲学著作，《易经》的许多难于理会的问题，它给解决了。倘无《系辞传》，我们至今也不可能对《易经》真正有所了解。《说卦传》文字比《系辞传》要短得多，实际上有两方面内容，开头的三段

文字,性质与《系辞传》近似,也是概论整个《易经》,其重要性不亚于《系辞传》。接下来讲八卦的性质和取象。《序卦传》说明六十四卦自乾、坤起至既济、未济的排列次序的意义,内中蕴含着丰富的唯物论和辩证法思想。《杂卦传》用迄今为止我们还不甚了解的原则将六十四卦两两相对地排列起来。两两相对的两卦,性格与特质都是相反的,然后用一句话,简明扼要地把两卦的区别表达出来。它排列六十四卦的顺序与《序卦传》不同。

以上所讲的《易传》共有《彖传》、《象传》、《文言传》、《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》七种。其中《彖传》、《象传》、《系辞传》各分上下两部分,故《易传》有七种十篇。这十篇《易传》,汉人也叫“十翼”或《易大传》。

关于《周易》一书的结构,有三点需要特别指出:第一点,经与传的置放位置,乾卦与坤卦不同,乾、坤两卦与其余六十二卦也不同。乾卦先列卦辞和爻辞,然后是《彖传》、“大象”、“小象”。坤卦将《彖传》和“大象”提前,置于卦辞之后,爻辞之前。乾卦将六条爻辞和“用九”集中在一起,而七条“小象”被集中放在“大象”之后。坤卦则将“小象”与爻辞交错置放在一起,即每条爻辞之后就是解释这条爻辞的“小象”。其余六十二卦经与传的排列方式与坤卦相同,即卦名、卦画之后是卦辞,卦辞之后是《彖传》和“大象”。最后是爻辞和“小象”。爻辞与“小象”交错地排列在一起。唯一的差别是坤卦(当然还有乾卦)最后有《文言传》,别的卦没有。第二点,《周易》六十四卦分为上下两篇。上篇叫《周易》上经,下篇叫《周易》下经。《周易》分上经下经两部分,合孔子作的“十翼”,凡十二篇。这十二篇在汉代以前是分别独立的,所以《汉书·艺文志》说“《易经》十二篇”。颜师古注:“上下经及十翼,故十二篇。”

《周易》六十四卦,分为上下两部分,每部分理应各三十二卦,然而事实上并不如此,上经是三十卦,下经是三十四卦。为什么不

平均分开呢？唐代学者孔颖达引用《易纬·乾凿度》的说法加以解释。主要申述了两点道理。一点说阳三阴四，上经三十卦象阳，下经三十四卦象阴。另一点说“乾坤者阴阳之本始，万物之祖宗”，所以以乾坤为上篇之始。“离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以始终万物。故以坎离为上篇之终也”。这是说上经为什么始于乾坤而终于坎离。下经从咸、恒两卦开始，这是因为咸、恒两卦是讲男女有别，夫妇之道的；男女有别，夫妇之道是人道之始，所以下经自咸、恒起。以上两点理由，第一点甚是牵强，实际上没什么道理，三十四是偶数，三十何尝不是偶数，很难说三十象阳，三十四象阴。我以为古人把《易经》分为上下两部分的用意，就在于一则强调乾坤是六十四卦之首，二则强调咸恒是人道之始。尤其后一点更为重要，表明《易经》的作者天之道人之道都重视。关于天之道，乾坤居六十四卦之首这一点已经表现出来了。《序卦传》开宗就说：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。”所云正是天之道。《易经》作者实际上更注意于人之道。人之道从男女有别开始，也就是从一夫一妻制的个体婚制开始。为了把这一思想明确地表达出来，才把咸恒两卦提出来做为下经的开始。《序卦传》对此讲得再清楚不过。它说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”夫妇关系的确立，一夫一妻制的个体婚的出现，使人类社会的历史发生重大的转折。古人深刻地认识到了这一点。不独《易经》从咸恒两卦起分出下经来反映了这个思想，其他古书也屡有论及。《礼记·昏义》说：“男女有别而后夫妇有义，夫妇有义而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正，夫昏礼者，礼之本也。”《中庸》说：“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”《郊特牲》说：“男女有别然后父子有亲，父子亲然后义生，义生然后礼作，礼作然后万物安。无别无义，禽兽之道

也。”可见《易经》特别重视咸恒两卦的意义并且特为自此分出三十四卦作为下经，绝非偶然为之。《易经》的这个深意甚至和马克思主义创始人的看法不谋而合。恩格斯说：“最初的阶级对立，是个体婚制下的夫妻间的对抗的发展同时发生的。而最初的阶级压迫是同男性对女性的奴役同时发生的。”恩格斯还说：“个体婚制是文明社会的细胞形态。”恩格斯讲的个体婚制就是《序卦传》讲的“有男女然后有夫妇”。恩格斯讲的“文明社会”就是《序卦传》讲的“有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。

第三点，《周易》经与传的排列关系，自古及今是有变化的。在汉代，先秦流传下来的书籍有今文古文之分。《周易》虽因是卜筮之书未遭秦火，但也有今文易与古文易的不同。今文易在汉初主要由田何传授，后来有施雠、孟喜、梁丘贺三家。《汉书·艺文志》说的《易经》十二篇，就是这三家传授的。他们传授的《易经》十二篇是官方承认的，立于学官。他们的《易经》，经归经，传归传，经与传不相混杂。汉代还有一个叫费直的人，传古文易。他传授的《易经》官方不承认，未立学官，只在民间流行。费直把《彖传》、《象传》、《文言》杂入卦中，使经与传混合起来。西汉末年刘向用皇家中秘藏的古文《易经》校对施、孟、梁丘三家《易经》，发现有脱字，而费直的《易经》很完整，与中秘所藏古文《易经》相同。至东汉，先前受冷落的费氏《易经》开始兴盛起来。马融、郑玄皆治费氏《易经》。郑玄注《易经》，使用的是费直的古文本子。他继续把《彖传》、《象传》与经文混合起来，并在《彖传》、《象传》前加“彖曰”，“象曰”字样，以与经文区别。魏人王弼注《易经》，晋韩康伯续注《易经》，用的都是郑玄的本子。唐代初年孔颖达主编“五经正义”，《周易》就是用王弼、韩康伯的本子。到了宋代，程颐作《伊川易传》，所用也是王弼的本子。宋人吕大防、晁说之、吕祖谦等人复汉人之旧，又将《易经》经传分立。清代初年官修《周易折中》也采用经传分立不

混的老办法。这种办法读起来甚为不便,所以后来阮元编的《十三经注疏》中《周易》取的是王弼、韩康伯、孔颖达的注疏本。这个注疏本《四库全书》也收入了。今日通行的就是这个本子。这个本子的老根是汉代费直的古文《易经》。汉代官方承认并立于学官的施、孟、梁丘三家传授的今文《易经》早在晋末永嘉之乱时就亡佚不见了。

二、《周易》用筮与卦表达思想

《周易》作为一部古书,它的结构与众不同。这个问题上文已经大略地谈了一些。如果要用一句话扼要地概括出《周易》这部古书的特点,那么我们可以说,它的最为根本的特点是:它用筮与卦表达思想。筮就是数,卦就是象。所以也可以说《周易》用象数表达思想。

筮的问题以后讲,现在先说卦。卦指六十四卦而言。六十四卦的每一卦都包括卦、爻、辞三部分内容。卦由爻组成,爻在卦之中,卦与爻同时产生,二者密不可分。卦有卦之象,爻有爻之象。卦与爻的实质都是象。象的目的是表意,象是表意的手段。卦在开始的时候,只有卦画。这样的卦画有六十四个。后来有了用文字表象的卦辞与爻辞。学《易》用《易》的人根据辞了解象,根据象了解意。《周易》的本质特点就是用象(当然还有数)表意即表达思想,表达义理。

表达思想,表达义理,为什么不直接用语言说出,而要用象?这有两个原因。一个原因,《易》要表达的思想具有最大的抽象性。具有最大的抽象性也就具有最大的灵活性与适应性。这就使它与别的古书如《诗》、《书》、《春秋》等不同。那些书所说的道理都比较具体、确定,说什么就是说什么。《易》则不然,《易》之六十四卦三

百八十四爻要说尽天下后世无穷无尽的道理。它要适应一切人等，一切时变，所以它必须用象表达，而且必须是最抽象之象，能够灵活地表达一切事理人物之象。《诗》之比兴和《孟子》的譬喻的那种有所确指的象与《易》之象是不同的。《诗》与《孟子》所用之象皆偏主一事一物而言，而《易》之象则包含该贯，曲畅旁通。例如乾卦卦辞所言“乾元亨利贞”，就是无所不包的一种象。这个象实际上就是表达一个健字。自天子诸侯公卿大夫士以至于庶人百姓，一切人等，都可能遇上健的时代或者健的时候。又如乾初九爻辞“潜龙勿用”，只是指示出一个“潜龙”的象，告诉你不是“见龙”，不是“或跃”，不是“飞龙”，不是“亢龙”，而是“潜龙”。处在这样的時候，无论什么人，天子也好，庶人也好，君父也好，臣子也好，都应当龙德而隐，勿有作为。假如《易》不用象，或者用具体的象不用抽象的象，那么《易》也便不成其为《易》了。

《易》之所以必须用象表达思想，表达义理，还有一个原因，就是《易》原本是卜筮之书，作《易》的目的乃是“以神道设教”，让人们不知不觉中接受统治。也就是说，《易》这部书必须具有一定的神秘色彩。唯有神秘色彩才能诱使“百姓以为神”，衷心地相信它。《周易》的神秘色彩表现在卜筮和卦象两方面。用卜筮决定吉凶，百姓以为是神的旨意，心里确信不疑。如果不用卜筮，你根据自己的分析判断指示他行动的方向，纵然合乎实际情况，他也决不相信。但是光用卜筮也不够，你还必须把卜筮决出的吉凶假托卦象表达出来，让他觉得这一卦或这一爻之所以吉或所以凶，不是偶然的，而是有卦象或爻象为依据的。例如乾卦九四爻辞曰：“或跃在渊，无咎。”这一爻的意思是说一个人处在这样的时机，或者前进或者保守不动，都可以，不会发生过咎，关键的问题是把握好时机，当进则进，当止则止。这个意思如果直截用语言说出来，便一则容易偏主一事而失去普遍适应的意义，二则所言道理没有爻象根据，缺

乏神秘性,人家不肯相信。而“或跃在渊”象摆在那里,你就乐于相信。这个象有三点含义:第一,这或跃或在渊的不是鱼不是虾,而是龙,龙是刚健而善动的动物;第二,龙或者跃而欲动,或者静守在渊,皆可无咎,可谓进退均宜,动静两安,关键是把握时机;第三,乾九四居下乾之上而处上乾之下,或上或下两可不定,恰恰处在动亦可静亦可的时候。

概括地说,《易》之象主要有三种情况。第一是阴阳。阴阳是《易》所取的最大的象,最基本的象。《易》是反映客观世界的,而世界是千殊万别,千变万化的。千殊万别,千变万化的世界,归根结底不过是阴阳二气的变化。所以《易》用阴阳为象反映世界及其变化。《易》中阴阳主要表现在卦画上。用一符号代表阳,用--符号代表阴。四象、八卦、六十四卦,变化多端,其根源不过是一与一两种符号。在《易》中卦画分阴阳,爻位分阴阳,一辟一阖,一动一静,一奇一偶,一方一圆,无不分阴分阳。有人说《易经》中无阴阳概念,阴阳之概念在《易传》中才出现。这不符合实际。我们知道,《易经》先有八卦和六十四卦的卦画,后有卦辞、爻辞,其间相距很长的时间。如果说卦爻辞中未见阴阳二字,就认为《易经》没有阴阳概念,那么难道我们能够说卦爻辞产生之前的《易经》没有任何概念?概念是思维的细胞形态。它可以用语言文字表达,也可以用其他的符号表达。当人们创造出--与一两个符号(注意,只有这两个符号,没有第三个符号)时,头脑中就已经有了阴阳概念,当人们运用这两个符号组成四象、八卦、六十四卦的时候,其阴阳概念就十分明确清楚了。所差的只是未用语言文字表达而已,用的是--与一两个非文字符号。否定《易经》有阴阳概念等于否定《易经》本身。《易经》是用象表达思想的,--与一这两个符号就是象,是《易经》最大的象,也是世间万物最大的象。

《易经》中第二个层次的象是实物。实物之象在《说卦传》里讲

的很明白。六十四卦是由八卦组成的,八卦各有象。八卦的象很灵活,随时可以变化。乾象天,坤象地,震象雷,巽象风,艮象山,兑象泽,离象火,坎象水。八卦还可以象许许多多实物。世间万事万物全可以用八卦来象。例如乾象天之外,还可以象君、象父、象玉、象金、象寒、象冰、象良马、象老马等等。坤象地之外,还可以象母、象布、象釜、象子母牛、象大舆、象文、象众、象柄等等。震象雷之外,还可以象龙、象玄黄、象莠、象大涂、象长子、象决躁、象苍筤竹、象萑苇、象马之善鸣、象马之异足、象马之的颡等等。巽象风之外,还可以象木、象长女、象绳直、象工、象白、象长、象高、象进退、象不果、象臭、象寡发、象广颡、象白眼等等。另外离、坎、艮、兑四卦除象火、象水、象山、象泽以外,都各象很多实物,请查看《说卦传》便知,在此不必赘举。

世界万事万物莫不分阴分阳,有柔有刚,《易》用阴阳为象岂不全部包括了,何必八卦又取实物为象?这是因为阴阳是世界万事万物千殊万别,千变万化的最高的抽象,它是由具体上升而来,但是《易》为了把它要反映的对象落实到具体时间条件下的具体事物上,又必须将它所取的象由抽象上升到具体。在分阴分阳,有柔有刚的前提下取具体的实物为象表达具体的事物和具体的事理,必须在八卦重为六十四卦的时候才能实现。也就是说,八卦相错,三画卦变为六画卦,八个三画卦的诸多实物取象才有实在的意义。

在很多的情况下八卦的实物取象仍然不足说明具体事物和具体事理,作《易》的人便又另外取象。这些取象一般与八卦固有的取象没有关系,带有临时的性质。这一类取象在《易》里属于第三个层次。睽卦上九爻辞中“载鬼一车”,大过九五爻辞中“枯杨生华”,贲卦六四爻辞中“白马翰如”等等都是这一层次的象。

我们已经说过,《周易》是用筮与卦表达思想的,筮是数,卦是象。筮是卦的前提,卦是筮的结果。筮的问题,后面我们将专章讲

述。什么是卦呢？《说文》说：“卦，筮也。”段玉裁注补“所以”二字，乃为“卦，所以筮也”。无论有没有“所以”二字，依《说文》的解释，卦与筮有不可分割的关系。甚至可以认为，卦是筮的记录。《仪礼·少牢馈食礼》说：“立筮。卦者在左坐，卦以木。卒筮，乃书卦于木，示主人。”郑玄注说：“卦以木者，每一爻，画地以识之，六爻备，书于板。”这是说，卦字原指画地之木言，随之也就把筮的结果所画出的六爻叫做卦了。这里有一点要注意，此处所说的卦是六画卦即六十四卦的卦。三画卦，即八卦的卦，虽然也叫卦，但那显然是另一种卦，与六画卦是不同的。

就卦产生的历史说，八卦的三画卦产生在先，六十四卦的六画卦产生在后。先有八卦，再由八卦“因而重之”产生六十四卦。八卦产生在什么时代？古人说伏牺氏作八卦，缺乏根据，不过八卦产生于原始社会是没有疑问的。八卦在什么时候重为六十四卦？古人的答案有四种。三国魏人王弼以为伏牺重卦。东汉末郑玄以为神农重卦。晋人孙盛以为大禹重卦，司马迁以为文王重卦。后两种意见显然是不对的。《周礼·春官·大卜》说：“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”郑玄《易赞及易论》说：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”连山是夏代之易，归藏是殷代之易，周易是周代之易，而且它们都有六十四卦。这就证明不可能是文王重卦，说大禹重卦也不足信。说伏牺氏画八卦又重卦，也是靠不住的。现在我们只能说这样的程度，八卦产生于夏代之前的原始社会，究竟是什么时候，已经不能确定。六十四卦的产生时代现在也不能确定。我们只能说，六十四卦产生在八卦之后，是由八卦“因而重之”而成的。我们可以肯定的一点是，八卦与六十四卦产生的时间相距不会太久。因为八卦只是把世间万物分划为八大类，不能反映客观事物的变化，因而它无法告吉凶，不能指导人们的行动。八卦只是在构

成产生六十四卦的一个必要环节时才有意义。八卦是小成，重为六十四卦之后，才能反映世界的变化，指导人们的行动。很可能八卦产生不久便重为六十四卦了。

八卦是怎样产生的呢？我们讲八卦的产生不要根据《系辞传》“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”那段话的说法。这段话可能出于汉人之手，不是孔子《系辞传》的原文。包牺氏的事情，《管子》和《淮南子》上有，儒家经典上没有，是不可信的。

讲八卦产生的问题，要根据《系辞传》的另一段话，即：“易有大极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。”“大极”是什么？“大极”就是一。这个一不是一、二、三的一，是绝对的一，没有匹对的一，整体的一。《说文》第一个字就是这个“一”。《说文》解释“一”说：“惟初大极，道立于一，造分天地，化成万物。”“造分天地”意思是说大极一分为二便是天地。有了天地然后化生万物。这是古人对于客观世界的唯物论观点。世界原来就是一个整个儿的一，一分为二，产生两半儿，两部分。两半儿就是二，二就是两仪。最大的两仪就是天地。《易》的作者认为八卦的产生、发展、变化，同世界的发展、变化是一样的。

具体点说，《易》从大极开始，一分为二，出现两仪，即阴与阳。阴用--符号表示，阳用—符号表示。阴与阳两仪再一分为二，便产生四象。--、—两个符号各重以—符号，再重以--符号，结果两个符号就变成四个符号，即==、=、==、==，分别叫做少阳、老阳、老阴、少阴，统称四象。

“四象生八卦”。四象再一分为二，即再分别重以--、—两个符号，就生成了八卦。四象的每一象重以--和—两个符号，就一分为二，变为两个三画卦。==老阳重以—，变为☰乾；重以--，变为☷

兑。==老阴重以一，变为☷坤；重以一，变为☶艮。==少阳重以一，变为☳巽；重以一，变为☵坎。==少阴重以一，变为☳震；重以一，变为☲离。这样，四象各重以一、--两个符号，变为八个符号，这八个符号叫做八卦。八卦各由三画构成。八卦的卦名是：乾、坤、震、艮、坎、离、兑、巽。《系辞传》说：“八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”八卦不过小成，它们不能反映天下之能事。反映天下之能事，必须将八卦“引而伸之，触类而长之”，重而成为六十四卦，即变成六画卦。《系辞传》说“六爻之义易以贡”，六爻备，才能报告吉凶，八卦是不能报告吉凶的。《系辞传》说：“八卦定吉凶，吉凶生大业。”似乎《系辞传》自相矛盾。从《系辞传》全文看，八卦是定不了吉凶的。所谓“八卦定吉凶”，只能说有了八卦便有了定吉凶的可能性。若要把定吉凶落实下来，还必须把八卦重为六十四卦。《系辞传》所说的“八卦定吉凶，吉凶生大业”，应当理解为六十四卦定吉凶的简语。“八卦定吉凶”实际上讲的是六十四卦定吉凶。

那么，八卦在整个《周易》这部书中起什么作用呢？根据《说卦传》的论述和《周易》全书的实际情况，可以肯定，八卦的基本作用或者说主要意义是给世界上万事万物划定了八种性质。世上一切事物都可以包括在这八种性质之中，不属于这一种性质，就属于那一种性质，必然在这八种性质之内，概莫能外。这八种性质两两交错起来，构成六十四卦卦体千变万化的基础。没有代表万事万物八种不同性质的八个三画卦，反映万事万物千殊万别，千变万化的六十四个六画卦则无法形成。八卦虽然自身不能定吉凶，却给六十四卦定吉凶，生大业，打下了基础。

八卦的性质是什么？《说卦传》说：“乾，健也。坤，顺也。震，动也。巽，入也。坎，陷也。离，丽也。艮，止也。兑，说也。”这八句话译成现代汉语应当是：乾就是健，坤就是顺，震就是动，巽就是

入，坎就是陷，离就是丽，艮就是止，兑就是悦。从这八句话的句式看，都是全称肯定判断，什么就是什么，是肯定的，无条件的，不变的。乾就是健，无论在什么情况下乾都是健。其余七卦亦同此。非常有趣的是这八种性质都是动词，反映八种行动的性质而不涉及其他方面。没有名词或形容词之类。因此也可以认为八卦的八个卦名实质上都是动词。而且还有一点值得注意，这些动词之中没有相为反义之词，有健而无反弱，有顺而无逆，有动而无静，有入而无出，有陷而无平，有丽而无离，有止而无进，有悦而无忧。看来八卦包括不了一切事物的性质，不过这不要紧，八卦一旦“因而重之”成为六画卦，它们的性质就具有生动性、灵活性和多变性了。八卦交错会产生无穷无尽的新的性质。

根据《说卦传》的说法，八卦各象很多实物，前面已经说过。八卦所取象的实物变化不定，只要能表达它的性质，取象什么完全因时而制宜，王弼《易略例》对于这个问题讲得至为明白，他说：“义苟在健，何必马乎！类苟在顺，何必牛乎！爻苟合顺，何必坤乃为牛！义苟应健，何必乾乃为马！而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。”王弼的认识是正确的，符合《周易》的实际情况。总之一句话，八卦的八个性质是固定不变的，乾永远是健，坤永远是顺。八卦的取象是灵活多变的，乾可以取象天，取象马，也可以取象龙；坤可以取象牛，取象地，也可以取象马。

八卦怎样变为六十四卦，宋人邵雍以为是加一倍法，即如同太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦的一分为二法。这是不对的。事实上，八卦变为六十四卦的方法是《系辞传》讲的“因而重之，爻在其中矣”，“引而伸之，触类而长之”，不是一分为二的加一倍法。什么是“因而重之”？“因而重之”就是因八卦而重之，把八卦分别一一重合起来。更具体地说，就是将每一个三画卦拿过来去与另七个三画卦重合，同时也同自身重合。例如，拿三画卦三乾与另外

七个三画卦重合,便产生了䷋否、䷋无妄、䷋遯、䷋姤、䷋同人、䷋讼、䷋履与自身重合产生䷋乾。拿三画卦䷋坤与另外七个三画卦重合,便产生了䷋泰、䷋复、䷋谦、䷋升、䷋明夷、䷋师、䷋临,与自身重合产生䷋坤。八个三画卦依此方法做下去,便产生八八六十四卦。

“因而重之,爻在其中矣”,八卦“因而重之”成为六十四卦,爻也就在六十四个六画卦中形成了。爻与六画卦同步产生。三画卦无爻可言,六画卦才有爻。这个问题在孔子作的《系辞传》中是讲明白了的。“六爻之动,三极之道也”,“六爻之义易以贡”,“周流六虚,上下无常”,“六爻相杂,唯其时务也”,“兼三才而两之故六,六者非它也,三才之道也”,《说卦传》说,“兼三才而两之,故《易》六画而成卦”。孔子说的这些话,无不指明进入卦中的六画才是爻,言爻时绝不涉及三画卦。三画的八卦无爻可言。故《易》有三百八十四爻之谓而无二十四爻之说。

什么是爻?《系辞传》说:“爻也者效天下之动者也。”又说:“道有变动,故曰爻。”又说:“爻也者,效此者也。”《说文》“爻交也”。段玉裁注:“叠韵。《系辞传》曰,爻也者效天下之动者也。”虞翻注《系辞传》说:“动,发也。谓两三才为六画,则发挥刚柔而生爻也。”孔颖达疏说,“每卦六爻,皆仿效天下之物而发动也”,“言爻者,效此物之变动也”。将古人的这些理解概括起来,爻的本质特征不外乎两点,一是效,一是动。合起来说就是“效天下之动”,可见,《系辞传》所说“爻也者效天下之动者也”,是关于爻的最为中肯的定义。

《系辞传》说:“爻象动乎内,吉凶见乎外。”爻是爻,象指卦。爻与卦都是动的,那么二者有什么区别?《系辞传》也有所回答。它说:“彖者言乎象者也,爻者言乎变者也。”又说:“极天下之赜者存乎卦,鼓天下之动者存乎辞。”《说卦传》说:“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻。”彖指卦辞而言,辞指爻辞而言。以上这些言论

意谓卦爻都是讲天下之物的，也都是讲阴阳的，而卦自静态的角度观察，重在反映阴阳之物，反映物之象，物之质。爻自动态角度着眼，重在反映阴阳之动，反映物之变。卦是物之体，爻是物之用。卦爻的关系是体与用的关系。孔子《易传》的这些说法当然是正确的，至三国魏人王弼作《易略例》，认识又前进一步。他说：“夫卦者时也。爻者适时之变者也。”明确指出，卦就是时，爻就是适应时的变化而变化。卦爻都是时。卦的时为大、爻的时为小。一卦代表一个大的时代，这个时代相对地稳定不变。例如乾卦，代表一个“元亨利贞”的时代，只要不出乾卦这个时代，“元亨利贞”的性质也就不变。爻代表一个大时代中的一个小阶段。一个大时代中有六个处于不断变化中的小阶段。例如乾卦这个时代虽然不变，始终处在“元亨利贞”的过程中，然而六个小阶段却在不停地变动之中，龙由潜而见而惕而或跃而飞而亢，时时在变动。

三、《周易》是周代之《易》

我们要了解《周易》是怎样一部书，知道《周易》这部书的书名是极重要的。古人一直很重视这个问题。因为顾名思义，名不正则言亦不顺。如果对《周易》这个书名弄错了，对《周易》这部书的性质便难以把握准确。

《周易》之周与易两个字都有意义，也都很重要。易字的含义搞不清楚不行，周字的含义搞不清楚也不行。先说易字的含义。《周礼·春官·大卜》说：“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四。”据郑玄说，《连山》是夏代之易，《归藏》是殷代之易，《周易》是周代之易。这就告诉我们，夏商周三代都有易书，内容可能有所不同，但有两点是三代相同的。一是都有八卦和六十四卦，二是都叫“易”，故《周礼》称“三

易”。既然“三代之《易》都叫“易”，则“易”必有一个适用三代易的确定含义。《说文》说：“易，蜥易、蝘蜓、守宫也。象形。秘书说曰日月为易，象袞易也。”《说文》作为字书，释易字为蜥易之象形，可能是对的。引秘书（按秘书即指纬书）说日月为易，象日月阴阳之形，也可能有道理。但这是易字的本义，三代易书之“易”字，所取肯定是假借义，而不是本义。段玉裁注说，“易象二字皆古以语言假借立名，如象即像似之像也”。段氏此说极中肯。“象”本是热带动物大象，易书假借以立名，用作表示像似之义。“易”字也如此。“易”本是一种四足的爬行动物蜥易，《易》书假借以立名，用作书名。那么用作书名的“易”所取之引伸之义又是什么呢？段氏说：“易本蜥易，语言假借而难易之义出焉。”接着引汉人郑玄《易赞及易论》说：“易一名而含三义。简易一也，变易二也，不易三也。”肯定了郑玄的三义说。郑玄的三义说得自《易纬·乾凿度》。《易纬·乾凿度》的话并非全不足取，但是易三义说实足可商。统观全部《周易》六十四卦，无处不是讲变易，孔子的《易传》也是处处强调易是变易，根本不言不易。至于论乾坤两卦时言及易简，其前提也还是讲变易，舍变易则易简无从谈起。唐人孔颖达《周易正义》卷首《论易之三名》开篇就说：“夫易者变化之总名，改换之殊称。”宋人程颐在《易传序》中说：“易，变易也，随时变易以从道也。”孔、程二人把“易”理解为就是变易，是极有见地的。我们仔细揣摩一番孔子的《易传》，发现孔、程二人的理论一点不偏，恰在当处。《系辞传》说，“天地之大德曰生”，“生生之谓易”。生是什么？生是阴生阳，阳生阴，阴阳运行，寒往暑来；也是庶类群品，生生相续，新新不停。用现代语言表达，就是一切都在变化，变化存在于一切之中，变化是绝对的，永恒的。易表现的正是这生生不停，无所不在的变化。易书名的这个“易”字，含义只此一个，就是变易、变化，没有别的。“易”字在别处可能有简易、不易的含义，而在《易》这里则只有

这一个。《系辞传》还说“神无方而易无体”，神是阴阳不测，可阴可阳，阴阳两在，没有一定，所以说它无方。易是表现事物之变化的，是形而上的，所以说它无体。《系辞传》又说：“刚柔相推而生变化。”这句话道破了客观世界变化的原因，也道破了《易》的实质性内容。《易》讲的是什么？一言以蔽之，“刚柔相推”生出“变化”。刚柔相推，阴或变阳，阳或变阴，阴阳相荡而生变化，这岂不就是卦爻生成的根据；卦爻的生成与变化，岂不就是易的内容。由此观之，我们完全可以肯定地说，变易，变化，是《易》书名这个“易”字的唯一含义。

《周易》的周字的意义，古人有四种解释。一种解释周字是周全，周普，周遍的意思。郑玄《易赞及易论》说：“周易者言易道周普，无所不备。”郑玄认为《周易》之“周”字是普遍之义。清人姚配中的《周易姚氏学》也以郑说为是，他还举《系辞传》之“易与天地准，故能弥纶天地之道”，“知周乎万物”，“周流六虚”数语作为根据。孔颖达则有另外两种解释，他说：“《连山》、《归藏》并是代名，则《周易》称周取岐阳地名。《毛诗》云‘周原朏朏’是也。又文王作《易》之时，正在羑里，周德未兴，犹是殷世也，故题周别于殷。以此文王所演故谓之《周易》，其犹《周书》、《周礼》题周以别余代。”孔氏以为“周”字既是地名又是代名。朱熹《周易本义》说：“周，代名也。”干脆地说周就是周代之周，《周易》就是周代之《易》。古人中还有另一种认识，以为“周”字既是周代之名也有周普之义。

以上四种说法，郑玄的周普说肯定是不对的。姚配中所举《系辞传》数语为证，也说明不了问题。因为古代有《连山》、《归藏》、《周易》三《易》，说《周易》易道广大，弥纶天地之道，无所不包，所以题曰“周”《易》，那么，《连山》、《归藏》二《易》也不能说其易道不广大周遍，为什么不也题作“周”《易》？况且《周易》书中自己讲到《易》时只言“易”，绝不言“周易”，说明《周易》的“周”字不取周普之

义。孔颖达兼取地名与代名二义以及他人兼取代名与周普二义，皆不足据。孔颖达以为周是代名的说法是正确的，《周易》是周代之《易》，犹如《周书》是周代之《书》，《周礼》是周代之《礼》。

三种《易》书，其思想内容各有特点，是各自时代的反映。《连山》反映夏代怎样的思想特点，由于文献不足，我们已无法知道，《归藏》反映殷代的思想特点倒是有文献可征。《礼记·礼运》记孔子的话说：“我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《夏时》焉。我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾以是观之。”《坤乾》即《归藏》。孔子从《坤乾》观殷道，考察殷代的思想特点，证明《坤乾》是殷代之《易》。《坤乾》首坤次乾，反映殷代之重母统即“殷道亲亲”的思想。《周易》首乾次坤，反映周代重父统即“周道尊尊”的思想。《坤乾》即《归藏》早已亡佚，书中的具体情况我们不知道。《周易》书中的具体反映重父统，反映“周道尊尊”的情况，清楚可查，它明显地有君尊臣卑，父尊子卑，男尊女卑，夫尊妻卑的“尊尊”思想，它确实是周代之《易》，任何别的时代的《易》都不会有这样的思想。

四、《周易》是一部哲学著作

我们研究《周易》，要弄清楚它是一部什么性质的书。这个问题很重要，直接关系我们抱什么样的目的和采取怎样的方法研究它。换句话说，这在易学研究中是个原则问题，解决得不好，会使我们走进死胡同，给《周易》的研究带来极坏的后果。

《周易》是一部什么性质的书，许多有志于研《易》的青年朋友不知道。他们常常提出这个问题，却又心中先有一个答案，以为《周易》是卜筮之书，学它就是为了算卦，预知前途吉凶祸福。我告诉他们《周易》实质是一部讲思想的书，一部哲学著作，卜筮只是它

的表面躯壳,而且如同化石一般的躯壳,是死东西。躯壳里面包含着的思想才是它的有生命的活的灵魂。然而他们不相信。河南鲁山有一位对《周易》有兴趣的青年来信说,既然《周易》是哲学著作,那么我们学它何用,我们有马克思主义哲学,比《周易》高明得多,学马克思主义哲学就行了,为什么还要学《周易》?这位青年对马克思主义的评价当然是对的,但对《周易》的态度就不妥当。《周易》是属于历史上的哲学,马克思主义哲学是最高水平的当代哲学,对于我们来说,马克思主义哲学是研究《周易》的钥匙,《周易》则可以加深我们对马克思主义哲学的认识。

《易》由产生到达到《周易》的水平,有一个相当长的历史过程。《易》毫无疑问产生于原始社会。开始时肯定是一种宗教迷信活动。先用龟甲兽骨一类东西占卜,比较简单地决定一件事情做还是不做即确定吉凶的问题。究竟怎样占卜,现在谁也不知道了。安阳殷墟近百年来发现大量的带有刻辞的甲骨片,但关于如何占卜的书迄今尚未见到。卜之后又产生了筮。筮与卜不同,卜在将龟甲或兽骨钻灼之后看征兆,根据征兆断吉凶。征兆亦即象。筮是用策用筹码来求一定的数,用这一定的数判断吉凶。策或者筹码开始时可能用什么没有一定,用竹子,用木棍都可以,最后确定用蓍草。筮的出现表明人们的数学水平已经很高。数学是专讲数字的。数字的最大特点是抽象性。比方一这个数字,它表示抽象的一,至于一个什么,它不关心。越是抽象的东西越具有普遍性,它可以表示这个,也可以表示那个。当人们开始运用筮判断吉凶的时候,《易》也就产生了。数学有抽象性、普遍性,哲学也具有抽象性与普遍性。数学的抽象性被《易》借用过来,尽管进行的是宗教迷信活动,但同时也具有了哲学意义。后来人们在长期观察自然界和人类自身的诸多现象之后,发现一切事物无不分为紧密相关却又对立着的两个方面,例如天与地,日与月,阴与晴,昼与夜,

寒与暑,男与女等等。并且发明了一与一两个符号用以代表对立着的两个方面,接着又取名为阴阳。同时将阴阳与数学上的奇数偶数联系起来,奇数代表阳一,偶数代表阴--。随之产生了四象和八卦,八卦重为六十四卦。卦在筮之后产生,更加具有哲学意义。卦与筮一起构成《易》的主体。这时的《易》有筮有卦画而无卦爻辞,但是哲学色彩可谓相当浓厚。不过我们必须承认,《易》在这时还是卜筮之书,哲学只是它具有的一种性质而已,不能说它就是哲学著作。《连山》与《归藏》二《易》的发展踪迹我们极少知道。它们的辞是什么样子的,谁也讲不清楚。据《文献通考》说,《归藏》一书《汉书·艺文志》不载,《连山》一书《隋书·经籍志》不见。晋、隋之间出现《连山》、《归藏》二书,显然是后世什么人伪托而作,不会是先秦的真品。关于它们的哲学思想,只知道上面谈过的那些,更多的内容无从知晓。《周易》则十分清楚,有传世的本子摆在这里,完整无缺,且有1973年长沙马王堆出土的汉代帛书本可资参照。《周易》的卦辞、爻辞很难确定谁是它们的作者,然而如果说它们写成立于殷末周初,殷周之际,理由是充分的,可信的。书就放在眼前,根据它的六十四卦排列的深刻用心和卦爻辞表现出的丰富的思想内容,我们说卦下与爻下有了辞的《周易》,是以哲学为主,卜筮是它的死的躯壳的一部书,实不为过分。至春秋晚期,孔子给《易经》作传即后世人所谓的“十翼”,把用卜筮语言写成的隐晦难懂的《易经》用当时明白易晓的哲学语言加以解释。《易经》固有的、隐藏在卜筮后面的深刻的思想被孔子《易传》发掘出来。从此,《易传》成为《易经》的一部分,经与传合到一起称作《周易》。《周易》这时完全成为一部哲学著作,卜筮仅仅作为它的不能缺少的外部形式被保留下来。

《周易》的哲学为什么与宗教迷信的卜筮搅在一起?哲学难道从宗教里产生?这没什么奇怪。在原始社会,哲学本与宗教迷信

混合在一起。古代的哲学往往产生于原始的宗教。这样说,不是对哲学的亵渎,是对历史事实的尊重。卜筮能够产生哲学,卜筮与哲学之间没有不可逾越的鸿沟。马克思有一次在讲经济问题时顺便提到哲学与宗教的关系,他说:“这正像哲学一样,哲学最初在意识的宗教形式中形成。从而一方面消灭宗教本身,另一方面,从它的积极内容来说,它自己还只能在这个理论化的,化为思想的宗教领域内活动。”(《马克思恩格斯全集》第26卷第1册第26页)马克思关于最初的哲学与宗教的关系的理论给我们了解《周易》的奥秘打开一扇窗子,有了这扇窗子,我们心中豁然开朗,古人几千年中搞不清楚的问题一下子明白了。古人,甚至某些今人,以为《周易》讲筮讲卦讲占,是搞宗教迷信的东西,它里边怎么能有哲学!马克思的理论回答了这个问题。人类最初的哲学产生于意识化的宗教领域,并且一方面是宗教的对立物,一方面又不得不在理论化、思想化了的宗教领域内活动。最初的哲学产生于宗教而且离不开宗教,不得不以宗教为形式进行活动。马克思是否研究过中国的《周易》,我们不知道,他的理论很可能是根据中国以外的国家的古代哲学的实际情况提出的。但却十分符合《周易》的特点,《周易》正是古代哲学与宗教不可分的一个见证,一个历史的遗存。它的水平很高,它已经是一部哲学著作,宗教(卜筮)只是它的形式,它的躯壳。

中国古代关于《周易》的性质问题,认识并不一致,主要有两种对立的意见。一种意见认为,《周易》是纯粹卜筮之书,研究《周易》是为了搞懂卜筮,进行卜筮。一种意见认为《周易》是通过卜筮讲思想讲哲学的书,研究《周易》是为了搞懂它蕴藏着的思想内容;卜筮也要研究,但是目的不是为了卜筮,而是为了发掘它的哲学内涵。在易学史上,持前一种意见的人称作象数派,因为这些人为了进行卜筮,专搞《周易》的象数,钻进象数的死胡同不出来,《周易》

里包含的思想内容他们是不管的。持后一种意见的人称作义理派,因为这些人研究《周易》不是为了卜筮,是为了探讨《周易》书中的思想。前一派的易学在汉代最为兴盛,所以在易学史上也把这一派简称为汉易。后一派的易学,宋人的成就较大,学者也多,所以在易学史上把这一派简称为宋易。要知道,称汉易、宋易,只是作为代表而言,并不是说象数派只汉代有,别的朝代没有;义理派只宋代有,别的朝代没有。也不是说汉代只有象数派易学,宋代只有义理派易学。实际上象数派与义理派两派的对立与斗争从先秦一直发展到清代乃至于当今 20 世纪未断。从未来趋势看,义理派将最终获胜,象数派是站不住脚的。

简要地介绍一下易学史两派的概况是必要的。先说象数派。汉代象数派易学有一个共同的特点,他们治《易》的目的是为了卜筮,为了算卦,研究的目标集中在象数上。如果画出一个公式的话,那就是卜筮——象数——卜筮,即从卜筮出发,经过象数,回到卜筮。他们对《周易》的每一个字都要找出象的根据来,找不到绝不罢休。《周易》的卦爻辞固然有象做根据,但是不可能每一个字都有象的背景,若果真如此,恐怕当初写卦爻辞的人不是人而是神了,人的思维能力无法达到那样的程度。汉代易学家采取“案文责卦”的办法,力图为所有的卦爻辞找出象来。他们首先从《说卦传》里找根据。《说卦传》说的八卦各象是举例,什么卦象什么是灵活不定的。乾健也,坤顺也,震动也,艮止也,离丽也,坎陷也,巽入也,兑说也,这八卦的八种性质是固定不变的。在任何情况下乾都是健,坤都是顺。而它取象什么则因时因地而定。汉人不理解这个道理,反其道而行之,实行“案文责卦”,辞里取马象,就以为是乾卦,因为《说卦传》说乾为马。辞里取牛象,就以为是坤卦,因为《说卦传》说坤为牛。然而实际上六十四卦的取象远不是这样固定死板。例如屯卦取马象,而屯的内外卦都不是乾,离卦有牛象,而离

的内外卦也没有坤。乾卦六爻取龙象，而《说卦传》说震为龙。坤卦卦辞取牝马之象，而《说卦传》说乾为马，坤为牛。汉代的象数派学者在《说卦传》那里寻不到根据，便另创互体、爻辰、纳甲、飞伏、卦气诸说，甚至将五行说引进《周易》，硬是要给卦爻辞的每字每句都找出象的根据来。因此，我们应当知道，汉人搞的这一套是他们自己的“创造”，与《周易》本身实在并无关涉。他们按这一套办法研《易》，有时虽然也能自圆其说，但归根结底还是不通。偶有弄通之时，也是极尽穿凿附会之能事。他们等于离开《周易》的原义，自己另搞一套。按汉人的这些办法研《易》，当然只能越研越糊涂，根本不可能搞明白。

汉代象数派学者影响较大的孟喜创卦气之说（著有《周易章句》、《周易灾异》）；焦延寿及其弟子京房倡纳甲、世应、飞伏、游归、六亲诸说（焦氏著有《焦氏易林》、《易林变占》，京氏著有《京房易传》、《周易章句》）；郑玄先从第五元先受京氏易，后从马融受费氏易，所著《周易注》多论互体、爻辰，而笺诗注礼引《易》义则多采京房之说。荀爽、虞翻更以升降、旁通解《易》，象外生象，甚至在“十翼”之中亦无语不求其象（荀氏著有《易传》、《周易注》，虞氏著有《周易注》、《易律历》、《周易集林》、《周易日月变例》）。其后，唐人李鼎祚编《周易集解》，将象数派三十余家易解编集成一书，凡十七篇，所取以荀爽、虞翻之说为多，其序云：“借刊辅嗣之野文，补康成之逸象。”表明他排斥王弼所代表之义理派，推崇郑玄所代表的象数派。清代也有一批学者打出汉学的旗帜，回头搞汉易。其中影响较大的汉易学者和著作有惠栋及其《易汉学》、《周易述》，张惠言及其《周易虞氏易》，孙星衍及其《周易集解》，焦循及其《易学三种》，姚配中的《周易姚氏学》等。这些人讲汉易是一种倒退。但是当时他们实力雄厚，影响极广。梁启超作《清代学术概论》，极力加以推崇，竟说焦循的《易通释》是“凿破混沌”。其实根本不是什么

“凿破混沌”，倒是重弹汉易的老调。本世纪以来，步清人的后尘，接着搞汉易，追求象数的人也不在少数。我们应当知道，从卜筮出发，经过象数，然后回到卜筮的象数派易学是没有出路的。还要指出一点，象数派易学观点不是汉人的首创，早在先秦就有了。《左传》以及《国语》里记载许多用《周易》进行卜筮的事。这两部书有时也说《周易》是讲义理之书，不过绝大多数是强调《周易》象数及其卜筮意义而不重视《周易》的思想内容。

现在谈谈义理派易学。这一派一般认为始于王弼。王弼做《周易注》及《易略例》，弘扬义理，尽扫象数，打起反对汉易的大旗，其贡献实不容低估。而若要说义理派易学由王弼首创，则是误解。人们在赞赏王弼击败迷信、烦琐、穿凿、汗漫的汉易的伟大功绩时，竟忽略了孔子对《周易》的卓越贡献。孔子作“十翼”，用哲学的语言解释了《易经》难懂的卜筮语言，发掘了《易经》的思想内涵。孔子是把《周易》作为哲学著作看待的。他在《系辞传》中说：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”孔子深刻地指明了《易》是一部“冒天下之道”即讲事物规律的书，如此而已。《系辞传》还说：“是以明于天之道而察于民之故，是兴神物，以前民用。”孔子又进一步指出《易》是讲“天之道”即自然规律和“民之故”即社会规律的书，与别的书不同之处，是它通过筮与卦的“神物”指导百姓行动。孔子“十翼”的全部内容都把《易》作为哲学著作加以阐释，发掘它的思想实质，绝不把它当作单纯的卜筮之书研究。假若没有孔子作《易传》，显微阐幽，揭开《易》的实质和特点，《易》的许多问题恐怕很难了解。王弼弘扬义理，尽扫象数的《周易注》和《易略例》也就无从写起。

在先秦，把《易》作为哲学著作看待的，以孔子为最高明最深刻最伟大，但并非独一无二，除孔子以外还有别人。《左传》襄公九年记妇人穆姜说：“《周易》曰，随元亨利贞无咎。元，体之长也；亨，嘉

之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。”穆姜从随卦卦辞中理解出义理来，结合自己的实际德行，决定自己的行止，她并不简单地相信卜筮。也许她是引用当时社会上流行的成说，不是她自己的体会；无论属于哪一种情况，都表明在孔子以前已经有人从义理的角度看待《周易》了。

《左传》昭公二年载晋韩宣子访鲁事，韩宣子在鲁太史那里看鲁国的藏书，当他看到《易象》与鲁《春秋》这两部书之后，感到惊讶，说：“周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德与周之所以王也。”他从这两部书中看出了三件事：周礼尽在鲁，周公之德，周朝得天下的原因。韩宣子看到的两部书，在他眼里很了不起，能说明有关国家天下的大问题。他没有把《易象》这书看作单纯卜筮之书，显然他认为那是讲思想的书。当时孔子十岁上下，韩宣子所见鲁太史的《易象》很可能就是几十年后孔子为之“韦编三绝”的《周易》。

至战国时代有两位大思想家明确说《周易》是哲学著作。庄子讲得最为肯定。《庄子·天下》说：“《易》以道阴阳。”可谓一语破的，切中肯綮。《周易》正是讲阴阳的，用今语表达，就是《周易》是讲对立统一，讲矛盾，讲辩证法的。一句话把一部复杂难懂的书的本质抓出来，不是思想大家说不出，不是庄子说不出。但凭这一句话，就得承认《天下》篇出自庄子手笔。再一位是荀况。《荀子·大略》说：“《易》之咸见夫妇，夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。”荀子说咸卦讲夫妇之道，夫妇关系是君臣父子关系的基础。荀子顺便言及《周易》咸卦，自然地讲出咸卦的思想意义。看得出，在他的心目中《周易》是讲理论讲思想的书。

秦朝统一天下，建立中央集权的专制主义国家，为控制思想，实行焚书挟书的政策，儒家经典更在禁藏之列。唯独《周易》被视作卜筮之书而幸免秦火，得以平安地保存下来。《周易》原本是卜

筮之书，它有着卜筮的外表，思想和哲学藏在里面。秦朝当权的大臣李斯之流只看到它的卜筮的表面而不见其包藏着儒家的自然哲学和政治哲学的本质，他们的浅薄与无知使他们犯了一个错误，漏掉一部该禁的书而未禁。

两汉四百年间，宗教迷信的势头很强，学者们凡研《易》的多数都以为《周易》是卜筮之书而滞泥于象数派的圈子里不能拔。焦延寿、京房之流已陷入术数，荀爽、虞翻等人也是穿凿附会，支离曼衍，自不待言，就是鼎鼎大名的注释家郑玄也不能例外。然而即使在汉代，也不乏对《周易》正确的认识。司马迁在《史记·太史公自序》中说：“《易》以道化。”“道化”与“道阴阳”意思相同。化是变化，变易。“道化”，讲变化。说《易》是讲变化之书，无疑是视《周易》为哲学著作。司马迁之父司马谈曾受《易》于杨何，司马迁本人必然受其父之熏陶而对《易》有所研究。他对《易》的评判是建立在充分认识的基础之上的。司马迁还在《史记·司马相如列传》中说：“《春秋》推见至隐，《易》本隐之以显。”《索隐》引韦昭说：“《易》本阴阳之微妙，出为人事乃更昭著也。”司马迁把《春秋》和《易》这两部儒家的理论性著作放在一起对照着说它们的不同特点。《春秋》是儒家的政治学经典，它本是公开记事的鲁国史书，经由孔子的制作，把微言大义即孔子的政治观点隐含在里面，是谓“推见至隐”。《易》虽为儒家哲学经典，但它本是卜筮之书，阴阳之微妙隐藏在里面不易被人们发觉，后来有了卦爻辞，有了《易大传》，隐藏着的思想被显示出来了，是谓“本隐之以显”。司马迁在这里更加明确地点出了《周易》的本质是哲学著作。班固《汉书·艺文志》把《周易》列入《术数略》部分又列入《六艺略》部分，也不把《周易》仅仅当作卜筮之书。

在易学史上贡献最大的学者除孔子之外首推三国魏人王弼。王弼的《周易注》和《易略例》两部书扭转了易学史的方向，使易学

研究从汉代象数派的控制下解脱出来,走上正确的道路。嗣后一千七百多年的时间里在易学领域一直能感受到王弼的影响。王弼天资聪慧,通俊卓出,仅仅活了二十四岁就留下了《周易注》和《老子注》两部不朽的著作。他是刘表的外曾孙,刘表是东汉末以《易》名家的学者之一,著有《周易章句》,当然属于专攻象数的汉易一派。王弼还是著名的建安七子之一王粲的嗣孙。王弼注《易》注上经下经而未及“十翼”,“十翼”是东晋人韩康伯注的。二人观点一致,因此王、韩之注历来并为一书。王弼注《易》,尽力承袭孔子的方法解说经文,着眼于经文中蕴藏的精义,绝不斤斤于一字一句。汉人讲象数的烦琐一套他全部割弃不取而专言义理。他识见高、胆量大,别人不敢讲的话他敢讲。“得意在忘象,得象在忘言”,是他的名言。他讲的另一句话“卦者时也,爻者适时之变者也”更是铿锵有力,深刻透辟,卦爻的实质和区分被他一句话点破。李鼎祚《周易集解》搜罗的汉易之十余家言,无一人达到王氏的水平。尽管当时和后世许多人贬斥他注《易》专尚空论,唐初官修的《周易正义》还是采用了他和韩康伯的注。难怪后世学者高度地评价他。孔颖达的《周易正义序》说王弼之注“独冠古今,所以江左诸儒并传其学,河北学者罕能及之”。王应麟的《困学纪闻》说,“以义理解《易》,自王弼始”,“自辅嗣之学行,而象数之说隐”。宋代易学大家程颐说:“学《易》先看王弼。余谓辅嗣之注,学者不可忽也。”清代的《四库全书总目提要》说:“平心而论,阐明义理,使《易》不杂于术数者,弼与康伯深为有功。”又说:“祖尚虚无,使《易》竞入于老庄者,弼与康伯亦不能无过。瑕瑜不掩,是其定评。诸儒偏好偏恶,皆门户之见,不足据也。”王弼《易》注中的确引入了老庄的气息,是他的一个缺点。因为我们知道,老庄与《周易》虽都是讲哲学的,却是两个绝然不同的思想体系,将二者纷杂混淆是不对的。

王弼的易学一兴起,以郑玄为代表的汉易迅速衰落,以至于郑

玄的《周易注》至宋代已亡佚殆尽,《崇文总目》郑玄《周易注》已由原来的九卷剩下一卷。由于宋人王应麟裒辑残剩,勉强凑成七卷成书存世,我们今天才得以见到郑注的概貌。而王弼和韩康伯的《周易注》,唐初孔颖达主持编修五经正义,完全加以采用,清人阮元编《十三经注疏》也收入其中。王、韩二氏的《周易注》一直为人所重视。

视《周易》为哲学著作的义理派易学,自孔子启其蒙,由王弼奠其基,至程颐集其成。宋代出现许多义理派易学家,著作极多,影响极大,而以程颐的《伊川易传》为最得孔子《易传》之真谛。程颐解《易》,采取的是孔子作《易传》的方法,与王弼基本一致,但绝无王氏那种老庄气息,抛弃象数,不言卜筮,比王弼更彻底。程颐说,“《易》有圣人之道四焉,以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。吉凶消长之理,进退存亡之道,备于辞。推辞考卦,可以知变,象与占在其中矣”,“得其辞不达其意者有矣,未有不得于辞而能通其义者也”,“辞无所不备”,“予所传者辞也,由辞以得其意,则在乎人焉”。程颐在《易》的辞、变、象、占四项中最重辞,他以为把辞弄通,推辞考卦,其余的变、象、占以及一切的道理也就全都知晓了。所以他的《易传》主要是解辞,解辞的目的在明义。也就是说,程颐是把《周易》作为一部哲学著作来研究的。学者们对他的《伊川易传》评价相当的高。吕祖谦说它“理到语精,平易的当”。魏了翁说它“明白正大,切于持身用世”。朱熹说它“义理精,字数足,无一毫欠缺”,“此书平淡地,漫漫委曲,说得更无余蕴,不是那敲嗑逼匝出的义理,平铺地放在面前。只如此等行文,亦自难学。如其他峭拔雄健之文却可作,若《易传》淡的文字,如何可及!”清人丁晏说:“愚初读《本义》(朱熹著),专于占筮,于《易》义未尽详也。后读程传,旁通曲畅,昭若发蒙。”

清康熙年间,修“御纂七经”。官修之书,好的极少,但是“御纂

七经”中大学士李光地主持编纂的《周易折中》则是很好的一部书。书中以程氏《易传》之说为主，次以朱熹《易本义》，然后宋代以来义理派易学诸家之说，有可取者均兼收并采，最后加以折中。虽也论象数，但以言义理为主，汉易穿凿附会，支离曼衍之说一概不取。它也把《周易》做为是一部哲学著作对待。经传分编，恢复费直以前古本的编次，于读者不便，是该书的一大缺点。

在如何看待《周易》一书的性质这个根本问题上，朱熹的认识远在王弼、程颐之下。在易学史上有象数与义理两大派，情形大体上如上述。宋代易学除以程颐为代表的义理派以外，还有一个图书派。图书派大谈象数，实质也是象数派。其首创者是方士陈抟。陈抟创太极、无极、河图、洛书、先天、后天等说，其后周敦颐、邵雍分别作《太极图说》和《皇极经世书》加以继承、发挥，是图书之说。图书之说和汉易一样，完全脱离《周易》本身而另搞自己的一套，把易学研究引入歧途。南宋朱熹是思想大家，唯独于《易》宗图书之说而摈斥程颐重义理的正确观点。朱熹强调《周易》的本义是卜筮，经文就是占辞，所以他的易学著作取名《周易本义》。他说程颐只说义理而忽略象数，是不周全的。实际上他相信河图、洛书、先天、后天、重视象数、卜筮而不大顾义理。

以上概要地谈了《周易》是怎样的一部书亦即《周易》一书的性质的问题。这个问题极其重要，是初学《易》的青年朋友必须首先解决的问题。否则，很可能一开始就误入歧途，造成费力不小，收效甚微的结果。我们知道，《周易》原本是卜筮之书，是属于宗教迷信的东西，所以它的结构，表达思想的方式与别的古书有很大的区别，它用筮与卦即数与象表达思想。筮与卦表达思想，有浓厚的神秘色彩，所以它能起到别的古书起不到的神道设教的作用。筮与卦表达思想，具有最大的抽象性和适应性，所以它表达的思想是能够说明世界和指导人们认识世界以及如何完善人生规范行为的哲

学思想。它产生于原始社会而成熟于殷周之际。《易》自产生而发展到《周易》，已是一部哲学著作。卜筮只是它的死的躯壳而已。它产生于卜筮，保留着卜筮的形式而实质是哲学。《周易》肯定是周代之《易》，它反映的是周人的哲学。周人的哲学与殷人的哲学有着根本的不同。这一点我们必须知道。我们还必须知道历史上由于人们对《周易》性质的看法不同而产生了象数和义理两派。象数派视《周易》为卜筮之书，研《易》从卜筮出发，经由象数，回到卜筮。这一派的易学从方法到观点，皆不足取，不可取。义理派视《周易》为哲学之书，个中深藏着天道自然，社会人生的道理。

第二章 《周易》的筮与筮法

在上面第一章里我们已经说过,《周易》一书由筮与卦结构而成。对于《周易》来说,筮与卦不可或缺。在《周易》的形成过程中先有筮后有卦,筮的资格比卦要老。这不但合乎逻辑,筮比较原始,卦比较复杂,合当筮在先卦在后,而且古人在文献里也是这样记载的。《左传》僖公十五年韩简说:“龟,象也。筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”又,《左传》僖公四年晋献公欲以骊姬为夫人,先卜不吉,后筮吉,一吉一不吉,以哪个为准呢?无法确定。晋献公心中欲以骊姬为夫人的决心已定,乃曰:“从筮。”卜人要坚持原则,主张从卜,即不以骊姬为夫人,理由是“筮短龟长,不如从长。”我们从这两段话中得知,物生之后先有象,而后滋长而有数;卜用象,筮用数,筮之前有卜,卜的资格比筮更老。《说卦传》说:“昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦。”这段话不必字字训释我们也明白先生蓍(即筮)而后立卦。总之,三者产生的历史次序是卜、筮、卦。卜与筮属于同一层次,卜用龟甲兽骨烧灼而生成的征兆直接判断吉凶,这征兆就是“物生而后有象”的象。筮用数,筮在初始时很可能直接用数告吉凶,而后经过一段时间,人们从观察事物的变化中抽象出阴阳的观念,由阴阳的观念而产生一与一两个符号,用这两个符号代表天地之间万事万物的变化,它适用于一切事物,具有极大的普遍性。这是人们的认识由具体到抽象的结果,这是认识上的

一个伟大的飞跃。但是--与一两个符号表达不了万事万物的千差万别的特殊性,这就要求人们的思维由抽象进一步上升到具体,这是认识上的一次更伟大的飞跃。四象、八卦、六十四卦正是这次飞跃的结果。于是先前早已存在的筮与卦直接连系起来。筮的数转化为卦画,用卦画表吉凶。卦画也是象,而且是比卜的象复杂得多的象。筮的重要性在卦画产生之后也没有降低。《周易》作为一部哲学著作,离不开筮,筮有丰富的哲学内容。即使从卜筮的角度看待《周易》,也不可忽略筮的问题。然而实际上长久以来研《易》的人多言卦而少及筮。其原因有二:(一)卦和爻下有辞而筮无辞,误以为《周易》的思想精华全在卦里,筮中只有迷信没有智慧。义理派易学大家王弼、程颐就只讲卦不讲筮。(二)象数派易学本该重视筮,但是他们把精力也都集中在卦上,在卦象及河图、洛书、先天后天上做文章。他们的目的是用《周易》算卦,而为了占卦完全可以用钱等简便的办法,不必用复杂的筮。这是过去的情况,现在我们研究《周易》,是把它作为哲学著作看待,研究它里边的思想,绝非为了算卦。筮与卦一样,内里蕴含着丰富的思想内容,我们要像重视卦一样地重视筮。这一章先谈谈有关筮的几个基本问题,它的思想含义在后面第三章里讲。

一、筮 是 什 么

筮是什么?筮和卜一样,是产生于原始社会的一种宗教迷信活动,人们用它们占卜吉凶,以决定自己的行动方向。最早的时候,人们占卜吉凶的方法可能多种多样,每个人或每个群体可以随时随地采取自己认为灵验的东西卜问吉凶。后来逐渐地集中到卜与筮上,而且似乎产生了从事卜筮活动的专门人员,卜筮成了不是每个人都能任意进行的神秘和神圣的事情。那么,这时的

筮究竟是什么,我们应当怎样全面、正确地认识它呢?先看看以下几条材料。《礼记·曲礼》上说:“龟为卜,筮为筮。卜筮者,先圣王之所以使民信时日,敬鬼神,所以使民决嫌疑,定犹与也。故曰,疑而筮之,则弗非也。日而行事,则必践之。”《说文·竹部》说:“筮,《易》卦用蓍也。从竹巫。”段玉裁注说:“《曲礼》曰:‘龟为卜,策为筮。’策者蓍也。从竹者,筮如筭也,筭以竹为之。从巫者,事近于巫也。”《说文·竹部》说:“筭,长六寸,所以计历数者。从竹弄,常弄乃不误也。”《老子》二十七章说:“善数不用筹策。”《吕氏春秋·勿躬》说:“巫咸作筮。”《论衡·卜筮篇》说:“子路问孔子曰:‘猪肩羊膊可以得兆,藿韦藁笔可以得数,何必以蓍龟?’孔子曰:‘不然。盖取其名也。夫蓍之为言蓍也,龟之为言旧也,明狐疑之事当问蓍旧也。’”

从上列几条材料记载古人对筮的认识,我们可以归纳出以下结论。第一,筮是名词也是动词。作名词理解时,筮是筹算即筹码,用竹子做的叫筮叫策,用蓍草做的叫蓍。作动词理解时,只能叫筮叫蓍,不能叫策叫筹叫算。第二,筮或蓍是一种数学计算的行为。这种计算行为不用心,不用后世的算盘,更不用计算机,而是用一个一个的筹码。第三,这种数学计算行为是为了明狐疑之事,使民信时日,敬鬼神,定犹与,有宗教迷信的目的,与一般用于生产和日用上的计算有所不同。第四,这种计算行为有专门人员巫来承担。第五,筮的起源与数有关,与巫有关。筮有自己的发展过程,开始时用竹或者用别的什么可用以计算的东西,后来确定用蓍草。有了这五点认识,我们现在可以给筮和蓍概括出一个定义来。筮或蓍是一种以筹码为工具,以数学计算为内容的古老的宗教迷信活动。它的实质性内容有二:一是数学,一是宗教。

这是关于筮或蓍的定义。这个定义是正确的,但也是不完全的,这是因为筮或蓍和任何其他事物一样,有一个发生、发展和成

熟的过程。不可以永远用同一个判断去定义它,犹如不能用同一个判断去定义现代中国人和北京猿人一样。用上面这个判断去定义早期的筮或蓍是正确的。当时人们进行筮或蓍的宗教行为是出于无知,但也是对无知的反抗,个中包含着人们对有知的渴望。可以认为,筮一开始就具有两重性,既是无知又是有知。不过开始时无知是主要的,占主导地位,有知是次要的,不占主导地位。筮或蓍在由宗教迷信的无知向哲学思维的有知发展的过程中,巫起了关键性作用。巫是最早的知识分子,它掌握筮或蓍的活动,为了取信于人,让人们对筮或蓍的可信性深信不疑,不断地向筮或蓍中输入有知的因素,尽可能减少无知的因素,经过一代一代人的长期积累,达到一定的阶段,即发展为《周易》的时候,就发生了质变。筮或蓍之中已经输入了大量的“天之道”与“民之故”,亦即自然方面和社会方面的思想理论信息。这时的筮或蓍同原始的筮或蓍相比,已不可同日而语了。它虽然还有着宗教迷信的外表,并且被称作“神物”,但是这个“神物”之所以神,不在于这个“神物”本身有什么神灵,而在于这个“神物”背后储藏关于天之道与民之故的知识,当人们应用它时,也不是认为它可以前知,而是“以神道设教”,用它作为诱导百姓服从其统治的工具。这个秘密一般巫史人员和百姓不知道,只有作《易》的人,孔子那样的“读《易》韦编三绝”的知识分子和高层次的统治者知道。对《周易》的筮或蓍应当这样概括它的性质:以宗教迷信为形式,以哲学和知识为内容,以指导人们行动使之服从统治为目的的一种数学计算行为。孔子《系辞传》所云“是以明于天之道而察于民之故,是兴神物,以前民用”一段话是这个概括的古老表述。筮或蓍与卦都是“神物”,实质相同,只是各有独自表现特点,前者通过数学计算表现自己,后者通过卦画符号表现自己;前者的功用“圆而神”,运而无穷,变化莫测,后者的功用“方以知”,止而有定,全部六十四卦的思想内容都藏于其中。

二、《周易》的筮法

我们已经大体了解了筮或蓍的产生、发展及其性质,还要进一步了解《周易》的筮法。筮法即筮的具体方法。了解筮法对我们了解《周易》,其意义不亚于卦。当我们讲到筮或蓍里边蕴藏着丰富的“天之道”与“民之故”的时候,是就它的静态说的。筮的特点是“圆而神”,它必须鼓舞起来即进行筮的时候,包含着的思想内容才能得以表现。就是说,筮在动态中表现自己,实现自己的价值。它是怎样动,怎样鼓舞的呢?这就是筮法要回答的问题。

筮法的具体内容是怎样的呢?《左传》、《国语》记载了许多卜筮的言行,却一点未讲卜筮的方法。《周礼·春官·筮人》说:“筮人掌三《易》以辨九筮之名……九筮之名,一曰巫更,二曰巫咸,三曰巫式,四曰巫目,五曰巫易,六曰巫比,七曰巫祠,八曰巫参,九曰巫环,以辨吉凶。”据此我们知道古代曾有过九种筮法。九种筮法各是怎样的,都有什么特点,《周礼》没有具体的交代,别的文献亦无有涉及,我们今天无从知晓。此外在《仪礼》这部古老的礼书中有一些关于筮的记载。《士冠礼》篇说,“士冠礼,筮于庙门”,主人“即位于门东,西面。有司如主人服,即位于西方,东面,北上。筮与席、所卦者,具饌于西塾”,“筮人执策,抽上鞅,兼执之,进受命于主人。宰自右少退赞命。筮人许诺,右还即席坐,西面。卦者在左,卒筮,书卦,执以示主人。主人受视,反之。筮人还,东面,旅占卒,进告吉。若不吉,则筮远日,如初仪”。《特性馈食礼》篇、《少牢馈食礼》篇记祭祀祖祢筮日,情况与《士冠礼》略同。《士丧礼》篇记筮宅(即筮埋葬地点),情况略异。筮宅的地点在兆域(坟地)不在庙门。主人北面而不西面。筮的结果给命筮者看,不给主人看。占之曰从或从不从,不说吉或不吉。凶礼筮宅与吉礼筮日,因为主人的

感情不同，筮仪的细节便有所区别。

《仪礼》讲的只是筮的仪节，筮法本身如何它没有讲。我们要知道的是究竟怎样筮才能求出卦来。这个问题幸得孔子的《系辞传》留下一段说明，不然的话，筮法的内容我们将永远无法知道。《系辞传》讲的筮法可能是《周礼·筮人》所谓“九筮”中的一种。这一种是《周易》使用的。现在先看看《系辞传》是怎样说的：

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。

大衍之数五十（据金景芳先生考证，五十之下应有“有五”二字），其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。

乾之策，二百一十有六。坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日，二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

《系辞传》的这一段文字有三个层次。第一个层次讲大衍之数，是筮法的数学基础。第二个层次讲筮的具体方法即如何揲蓍求卦的问题。第三个层次讲乾坤两卦以及全部六十四卦都与策数有关。乾坤两卦代表天地，所以它们的策数之合相当于天旋地转一周年之日数。而六十四卦代表万物，所以它们的总策数相当于万物之数。

首先谈第一个层次。这里包括古人在数学知识上的三个观念。一是天数地数的观念，二是关于十的观念，三是关于十个最小自然数的总合的观念。“天一地二”以至于“天九地十”一段话是什

么意思呢？古人的注疏没讲清楚，主要因为天与地两个字把他们弄胡涂了，以为既云天地，里边非有神秘莫测的意义不可。其实很简单，天地是阴阳，天数就是阳数，地数就是阴数。天地、奇偶是一回事，凡是奇数都归之于天，偶数都归之于地。那么，阳数即奇数，阴数即为偶数。可见天地并不神秘，天数地数实际上就是阳数阴数、奇数偶数的另一种叫法。“天一地二”，“天九地十”，就是奇一偶二，奇九偶十，或者叫做阳一阴二，阳九阴十。重要的是古人这时已经把十以内的十个自然数划分为奇偶或阴阳两类，这是古人在数学上的一大进步。这里从一讲到十，十以后不讲了，表明古人认识到十这个数不一般，是个盈数或者叫做成数。据民族学认为，人类最早只认识二，一个东西分为两份就是二，之后认识三和五，然后终于认识十。每认识一个数，都是一个了不起的进步。认识到十是极不简单的事情。我们可以肯定地说，人们在认识十这个数以前，例如只认识到三和五，是不会产生筮的。《左传》庄公十六年：“不可使共叔无后于郑，使以十月入。曰：‘良月也，就盈数焉。’”是《左传》把十视作良数、盈数。杜注说：“数满于十。”孔疏说：“《系辞传》云：天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十，至十而止，是数满于十也。”是杜、孔以为十是盈数、满数，所以《系辞传》讲的筮法，数以十为限，至十而止。有一点要指出，古人在认识十这个数的时候才有可能发明筮，但不能认为古人发明筮的时候仅仅认识到十。实际上那时他们已经认识到万了。下文提及到万字就是证明。他们之所以只采用十及十以内的数，不再向下计算，是因为“十是数之小成”（《左传》僖公四年孔疏）。至于大衍之数这个观念，与十有关，十个自然数即五个天数与五个地数的总合，就是大衍之数。衍是演的意思。大衍，意谓揲蓍生爻成卦，“成变化行鬼神”，全是由五十有五这个数演变而来。“天数五”，一、三、五、七、九这五个数。“地数五”，二、四、六、八、十这五个数。亦

即十以内的五个奇数和五个偶数。“五位相得而各有合”，一与二相得，九与十相得，五对奇偶数两两相得。五个天数之合是二十五，五个地数之合是三十。二十五与三十之合是五十有五，故曰：“凡天地之数五十有五。”《周易》的千变万化，神秘莫测，由此五十有五变化而生，所以称之为“大衍”之数。

第二个层次进行筮的实际步骤。有必要先交代一下“大衍之数五十”的问题。《系辞传》讲“大衍之数五十”，原文应该是“五十有五”，古人转抄时脱掉“有五”二字。后人不察，对“五十”做出种种解释，穿凿附会，通通错误。汉人作的《易纬·乾凿度》也说“五十有五”不说“五十”。金景芳先生在《易通》一书中有详赡的论证，证明“大衍之数五十”之下脱“有五”二字。高亨先生赞成并采用了金景芳先生的说法。

筮，在更古的时候是用竹棍，所以筮字从竹。到了《周易》成书的时代改用蓍草。蓍草的蓍字从耆，用蓍草行筮取决疑问耆老之意。其实用什么无所谓，用蓍草可以，用竹棍可以，用其他任何方便计数的东西都可以。要紧的是数。上文我们说过，筮的实质是以宗教迷信为形式的一种数学计算的活动，它的全部过程都是在计算。计算的目的是求出一卦来。筮的计算有三个特点。第一，筮这种计算的目的是求卦，即求出六十四卦中的一卦。卦是由阴阳两种符号组成。卦虽有六十四，而其构成的元素却只有两个。阴阳两个不同的符号的不同排列组合构成各个不同的六十四卦。求卦的实质就是按卦自初至上的六个位，依次填补上阴符号或阳符号。筮的计算的每一个回合必须能够求出一个代表阴符号或阳符号的数字来。因此第二，筮计算的直接结果必须具有或然性，即求出的数字应有两种可能，可能是指示阴符号的数也可能是指示阳符号的数。假若每回合计算的结果只有一种数字，便无法达到求卦的目的。在此，或然性是关键。《系辞传》说“蓍之德圆而神”

即指此而言。第三,筮的数学计算采取用筹码即实物的办法进行。这是必须的。因为用筹码计算能够保证体现计算结果的偶然性或然性。任何别的计算方式,比方心算、笔算、珠算,都不能排出筮者加入自己的思虑和意志的可能性。因为《易》是无思的,加入人的思虑,便失去了用筮求卦的本初意义,《易》也就不是《易》了。

现在我们进行筮,即开始计算。计算的目的是求出七、八、九、六四个数中的任何一个。八、六是偶数,代表阴符号,结果是八或六,就画一个--符号。七、九是奇数,代表阳符号,结果是七或九,就画一个—符号。为了求出七、八、九、六四个数中的一个,我们必须用四十九根蓍草。“大衍之数”是五十五,为什么用四十九不用五十五?这个问题过去京房、马融、郑玄、荀爽、姚信、董遇、王弼等人都没讲对。朱熹说:“皆出于理势之自然,而非人之智力所能损益。”也不对。其实筮法用四十九根蓍草而不用五十五根,纯属人为,本没有什么奥妙。用四十九根蓍草,因为四十九能得七、八、九、六中的一个,能够形成一卦。用五十五根蓍草得不出七、八、九、六,形不成一卦。

“分而为二以象两”。这是筮的第一个步骤,可以简称为“分二”,即将四十九根蓍草信手分为两部分。每部分各有多少根蓍草不一定。

“挂一以象三”。这是筮的第二个步骤,可以简称为“挂一”。挂一,是将分为两部分后的一部分蓍草中抽出一根放置一边不用。

“揲之以四以象四时”。这是筮的第三个步骤,可以简称为“揲四”。“揲四”是将两部分蓍草共四十八根(本为四十九根,挂一时抽出去一根),四个四个地数。先数一部分,然后数另一部分。“揲四”是实物计算的叫法,用现代数学用语就是“除以四”。每一部分蓍草揲四的结果,剩下的是余数。余数这部分是二,那部分必也是二,这一部分是一,那一部分必是三,反之亦然。因为两部分的总

数是四十八,四十八是四的倍数,两部分蓍草的余数的和必是四。也有可能“分二”时两部分都是四的倍数,即能够揲尽,没有余数。没有余数可视余数为四。这部分余数是四,那部分的余数必也是四。

“归奇于扚以象闰,五岁再闰,故再扚而后挂”。这是筮的第四个步骤,可以简称为“归奇”。奇是每次过揲的余数。扚也是零余的意思。“归奇于扚”,把过揲后的余数作为“扚”放到一边。“再扚”,两扚,即把两部分蓍草的余数都放一边。

四个步骤全部完成叫做一“易”,意谓完成一个回合的变化,这一易的结果是得出一个余数来。这个余数不外乎这么两种可能,不是四就是八。因为或者 $1+3=4$, $2+2=4$, 或者 $4+4=8$ 。四与八之外,不可能得出任何别的数。

需要进行这样三回即三“易”,方可求出一爻来,也就是计算出七、八、九、六四个数中的一个,从而确定出一个阴爻或者阳爻来。第二“易”,与第一“易”一样,也是分二、挂一、揲四、归奇四个步骤即四营。但有两点不同。第一,这一次的本数不是四十八,而是四十八减去四或八,即四十四或四十。第二,这一次还要“挂一”,“分二”之后抽出去一根。但与第一次不同,第一次抽出去一根后,再也不回来,这一次抽出去一根,在“揲四”之后要归到余数里来,保证余数非四即八。第三次,与第二次的方法相同,只是本数更少了。有三种可能($44-4=40$, $44-8=36$, $40-4=36$, $40-8=32$)即三十六、三十二、四十。经过同样的四个步骤,剩下的本数有四种可能($36-4=32$, $36-8=28$, $32-4=28$, $32-8=24$, $40-4=36$, $40-8=32$)即三十六、三十二、二十八、二十四。这四种可能的本数各除以四,便得出九、八、七、六来。如果得出的是九或七,阳数,就画个阳爻(—);如果得出的八或六,阴数,就画个阴爻(--)。经过四营三易得出一爻。一卦六爻,所以要如此进行六次,亦即进行四

营十八变方可求得一卦。

这是进行四营而成易(易即变),三易而成爻的实际过程。还可以用一种简便的办法计算。即本数四十八减去三次四营之余数的总和,除以四,所得之商,必是七、八、九、六中的一个。四十八这个数是一定的。每次四营的余数不定,但是非四即八。因此,三次四营余数的总和不外乎四种可能,即:

$$8 + 8 + 8 = 24$$

$$8 + 8 + 4 = 20$$

$$8 + 4 + 4 = 16$$

$$4 + 4 + 4 = 12$$

四十八减去三次四营的总和再除以四,也不外乎四种结果,即:

$$(48 - 24) \div 4 = 6$$

$$(48 - 20) \div 4 = 7$$

$$(48 - 16) \div 4 = 8$$

$$(48 - 12) \div 4 = 9$$

三次四营的结果得出四个可能的数字,或六或七或八或九,便可画出一爻。六与八是阴数,得六或八就画个阴爻。七与九是阳数,得七或九就画个阳爻。如此进行六次,共十八次四营即十八变,便可画出六爻,完成一卦。因为六爻是阴阳交错,变化不定,经过十八次四营得出的卦有六十四种可能,即六十四卦中的一卦。六、七、八、九这四个数字,古人的习惯叫法是七、八、九、六。它们各有一个名字,七叫少阳,八叫少阴,九叫老阳,六叫老阴。

第三个层次讲筮法通过揲蓍即数学计算求的是六十四个六画卦,不是八个三画卦。阐明求六十四个六画卦,不求八个三画卦的道理。乾这个六画卦共用策(即蓍)二百一十六($9 \times 4 \times 6 = 216$),坤这个六画卦共用策(即蓍)一百四十四($6 \times 4 \times 6 = 144$)。乾坤两个六画卦合计三百六十策($216 + 144 = 360$),恰相当于一周年三百

六十日之数。全《易》上下二篇六十四卦之策数为一万一千五百二十($192 \times 36 + 192 \times 24 = 11520$),大体相当于万物之万这个大成之数。乾坤两个六画卦在筮的时候共用三百六十策,相当于期年之日数(大概如此,古人已知期年乃三百六十六日),而全部六十四个六画卦在筮的时候共用一万一千五百二十策,相当于万物之数,古人因此认为以筮求六十四个六画卦而不求八个三画卦,不以人的意志为转移,是有其客观的根据的。用筮求六十四个六画卦,不求八个三画卦,第二个理由是“八卦而小成”,反映不了世界上一切事物的变化,只有六十四个六画卦才能“引而伸之,触类而长之”,把世界上万事万物及其无穷无尽的变化表现出来,囊括无遗。第一个理由显然牵强,第二个理由言之有理。

筮法中包含着丰富的哲学思想,在下面《周易的哲学》章里将详加阐释,这里仅仅讲它的计算过程,如何得出七、八、九、六,如何求出一个六画卦来。

三、“七、八、九、六”

筮法中七、八、九、六这四个数字极有意义,也很有趣味,有必要进一步分析。上面我曾强调地说过,筮的实质是数,是数学的计算,卦的实质是卦画,是符号,是象的展开。我还说过,在易的发展史上,筮在先卦在后。不是先画出卦来而后发明筮,是先有了筮而后发明了卦。在筮之前还有卜。卜在先而筮在后,所谓“筮短龟长”就是这个意思。筮产生之后,卜没有消失,卜与筮曾经同时被人们使用过。《左传》僖公四年记晋献公欲以骊姬为夫人,先卜不吉而后又筮。《仪礼·士丧礼》记士丧择日用卜,而定宅用筮。《周礼·春官》既有掌卜之官“大卜”,也有掌筮之官“筮人”。其《筮人》说:“凡国之大事,先筮而后卜。”这些都是卜筮同时并用的证明。

先有卜后有筮，先有筮后有卦，卜筮曾经同时并用，能说明什么问题呢？我以为能说明筮产生了而尚未有卦的时候，筮在没有卦的情况下，自身也能告吉凶。这道理是不言而喻的。人们在发明筮的当时，肯定不是为了求卦，是直接用它问吉凶。卦是在筮发展一个相当长的时间之后产生的。卦的产生不是人们在发明筮的当时就想到了的。因此筮肯定可以用数直接辨吉凶。古时筮的方法有很多，今已大部分失传，它们怎样用数辨吉凶，我们无从得知。从孔子《系辞传》保留下来的这一种筮法来看，筮辨吉凶可能与阴数阳数有关。古人发现自然数中有阴数与阳数的对立统一，这是从筮发展到卦的决定性环节。从阴数阳数的对立统一，进一步认识到万事万物也是阴阳的对立统一。进而发明--与一两个符号代表事物的阴与阳。--与一两个符号太抽象，适用于一切事物的一切状态，反映不出事物千殊万别的变化，于是进而将抽象的--与一两个符号具体化，一分为二产生=、==、==、==即老阳、少阳、老阴、少阴四个符号，进而又一分为二产生八卦；八卦因而重之，最后产生六十四卦。

这样，我们不难发现，筮的实质是数，卦的实质是画，是符号，二者能够联系起来，其奥妙正在于阴阳上。卦画由阴阳符号组成，数由阴数阳数组成。阴阳是它们的共性。这一点共性决定了由筮能求出卦来。卜不能直接分阴分阳，所以卜永远是卜，不能用卜求出卦来。现在我们应当进一步表述一下筮的实质，筮是一种数学计算的活动，它的实质性意义在于将数的阴阳转化为卦画即符号的阴阳，从而求出六画卦。

七、八、九、六这四个阴数和阳数就是由筮转化为卦的中介。筮进行“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”四个步骤，反复进行三次，其直接的目的是计算出或七或八或九或六来。得六、八画阴爻，得九、七画阳爻。《周易》六十四卦全部以九、六名爻，不以七、八名

爻。阳爻皆称九，阴爻皆称六，不称七也不称八。这是因为《周易》占变爻，不占不变爻的缘故。在成卦的问题上，变爻九、六与不变爻七、八是一样的。得七、九便画阳爻，得六、八便画阴爻。但是在占的问题上，变爻与不变爻就大不相同了。成卦之后，卦中六爻有的是变爻九、六，有的是不变爻七、八，《周易》占变爻九、六，不占不变爻七、八。例如乾卦，六个阳爻，其中有几个九几个七不一定，占时以变爻九为准，不以不变爻七为准。

为什么说九、六是变爻，七、八是不变爻？变爻的意义是，虽然是个阳爻，但它将变成阴爻。虽然是个阴爻，但它将变成阳爻。说九、六是变爻，七、八是不变爻，与古人的数学观念有关。数的变化过程是质与量的互变过程。阳数以进为大，阴数以退为大，故九与六为老阳、老阴，七与八为少阳、少阴。在七、八、九、六四个数中，九为阳数之老，六为阴数之老。阳数以进为大，九已老，无处可进乃退，退而变为八，于是阳转为阴。这种变是质变，所以九是变爻。阴数以退为大，六已老，无处可退乃进，进而变为七，于是阴转为阳。这种变也是质变，所以六也是变爻。老了的东西必发生质变，九与六是老阳老阴，它们的变是由阳爻变为阴爻或由阴爻变为阳爻，是质变，故称变爻。七未老，有处可进，乃进为九，阳进仍为阳。八未老，有处可退乃退为六，阴退仍为阴。少阳少阴之变是量变，故称不变爻。

四、关于占法

《周易》由经与传两大部分构成，经的部分包括筮与卦两部分。卦里包括爻，卦辞与爻辞也属于卦的部分。传即是孔子作的“十翼”。占的问题纯粹属于《周易》的宗教迷信方面的东西，是为了算卦预备的，我们研究《周易》不是为了算卦，没有必要研究它。但是

由于它与了解筮法有关系,所以我们简单地谈一谈。

占是什么?占就是问吉凶,亦即向《周易》的卦中寻求答案。上边讲的筮法,得出七、八、九、六,只是求出一卦。一卦有一条卦辞六条爻辞,乾、坤两卦还各多一条“用九”、“用六”的辞。这些辞内容是不同的,卦代表一个时代,爻各代表一个时代中的一个阶段,卜筮时需要从一卦的这些辞中确定一条辞或者两条辞做为答案。从筮得的卦中确定卦或爻的一两条辞做为卜筮的答案,就是占。《系辞传》说,对于《周易》这部书,人们的着眼点不同,“以卜筮者尚其占”,我们不搞卜筮,我们应该是“以言者尚其辞,以动者尚其变”。因为占与筮有联系,对于了解七、八、九、六的意义有用处,所以我们也要附带说说。

《周易》占变爻,据说《连山》、《归藏》占不变爻。占变爻也罢,占不变爻也罢,总之爻需要有变与不变之分,才有占的可能。假设筮的结果只有九、六或只有七、八,便只能求卦而不能占。筮的结果有七、八、九、六四个数字,即有九、六变爻与七、八不变爻之分,其意义就在于此。有人否认《周易》筮法有九、六变爻与七、八不变爻之分,是不对的。《周易研究》杂志 1988 年第 1 期(创刊号)载美国夏含夷先生《周易筮法原无之卦考》一文,文章举《左传》用《周易》筮占的 12 条实例,证明《左传》“某卦之某卦”的用语,只是表示某卦的一个爻题,等于“初九”、“六二”、“上九”等。因为《左传》作成的时代,“初九”、“六二”、“上九”这样的爻题恐怕尚未开始使用,所以就用“某卦之某卦”的用语以指称一个卦的某一爻。例如屯䷂之比䷇的意思仅仅是指现在所熟悉的“屯初九”。夏先生的这一说法古已有之,如《左传》庄公二十二年孔疏引刘炫说:“观之否者,为观卦之否爻。屯之比者,屯卦之比爻,皆不取后卦之义。”孔疏不赞成刘氏之说,乃驳之说:“今删定以为不然,何者?以闵元年毕万筮仕遇屯之比云,屯固比入。僖十五年晋献公筮嫁伯姬,得归妹之睽

云，‘土剗羊，亦无益’，归妹上六爻辞。又云‘归妹睽孤，寇张之弧’，睽之上九爻辞。又云‘归妹之睽，犹无相也’。昭五年明夷之谦云，‘明夷于飞，垂其翼’，又云‘谦不足，飞不翔’。此之等类，皆取前后二卦以占吉凶，今人之筮亦皆如此。”看来孔疏驳刘炫之说，是很有力的。所举例证都说明《左传》所记春秋时人用《周易》筮占得“遇某卦之某卦”时总是既考虑前卦也考虑后卦。刘氏不取后卦之义的说法，确不可取。夏含夷先生更比刘炫进一步，以为《左传》“某卦之某卦”仅仅等于爻题“初九”、“六二”之类而别无它义，归妹之睽等于归妹上六，屯之比等于屯初九，不含有变爻不变爻的问题。夏先生忽略了极重要的一点，如果《左传》所记“某卦之某卦”仅仅是某卦某爻爻题的另一种表述方式，不包括变爻不变爻的意义，那么，在筮得一卦之后，根据什么一定要占某一爻呢？比如，筮得归妹或屯卦之后，根据什么占归妹上六或屯初九呢？为什么不可以占归妹六五或屯六二？这个问题不回答是不行的。

《周易》的占法，实际上早已失传了。后世不少学者试图说明这个问题，谁也未说明白。《左传》只记载筮占的结果，而筮占的具体办法根本没讲。宋代朱熹坚持认为《周易》为卜筮而作，是卜筮之书，所以在《启蒙》一书中详细讲了占法，但也有不能自圆之处，后人并不相信。尽管占法的具体内容弄不清楚，占的基本原则还是可以知道的，那就是必须有变爻不变爻之分。《周易》占变爻，大概也是事实。所谓占变爻，并非说一卦有多少变爻就占多少变爻的爻辞，没有变爻就不占，而是说筮得一卦之后占什么，根据有没有变爻和变爻多少来决定。《连山》、《归藏》占不变爻，情况大概也如此。《周易》筮法通过四营之变求出七、八、九、六四个数字之一和占变爻九、六，肯定是可以信据的。至于河南安阳四磨出土卜骨上有“七五七六六六曰魁”字样，可能是筮后留下的记爻的数目字，其中出现了五，超出了七、八、九、六之外，与《周易》不同。可能用

的是另一种筮法,不是《易传》内的筮法。这没有什么奇怪,据《周礼·春官·筮人》记载,殷周时筮法有九种之多,《易传》记的不过是其中的一种。

五、对《左传》、《国语》所载筮占实例的认识

《左传》、《国语》中有不少关于春秋时代人们用《周易》筮占和引用《周易》的记载。我们研究《周易》,对这些记载应当了解并且有一些认识,以加深我们对《周易》的理解,至少避免发生认识上的某些偏差。

《左传》中关于用《周易》筮占的记载共有 12 条,只引用《周易》卦或辞说明问题而不筮占的共有 6 条,筮占而不用《周易》的有 3 条。《国语》有关用《周易》筮占的有 2 条。总计 23 条。研究这些材料,我们至少可以进一步明确三个问题:一、《周易》这部书具有两重性,既是哲学著作,也是卜筮之书,而主要是哲学著作,卜筮只是它的外部表现形式。二、春秋时代的各国诸侯卿大夫以及《左传》的作者相信《周易》的卜筮真的有灵。心中知道《周易》的卜筮不过是“以神道设教”的一种形式,用以统治人民的工具的,只有作《易》的人、作《易传》的孔子以及少数统治阶级上层的人物。三、春秋时代的人用《周易》卜筮,往往不采用《周易》的辞,很多都是根据情况自由发挥。

为便于读者了解这些材料,通过具体材料理解问题,下面分别不同情况加以转录和分析。先谈用《周易》筮占的一类。

1. 庄公二十二年:有以《周易》见陈侯者,陈侯使筮之,遇观䷓之否䷋,曰,是谓观国之光,利用宾于王,此其代陈有国乎?不在此,其在异国。非此其身,在其子孙,光远而自他有

耀者也。坤土也，巽风也，乾天也。风为天于土上，山也……

2. 闵公元年：初，毕万筮仕于晋，遇屯䷂之比䷇，辛廖占之，曰吉，屯固比入，吉孰大焉！其必蕃昌。震为土，车从马，足居之，兄长之，母覆之，众归之，六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙必复其始。

3. 闵公二年：成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之……又筮之，遇大有䷍之乾䷀，曰，同复于父，敬如君所。及生，有文在其手曰友，遂以命之。

4. 僖公十五年：秦伯伐晋，卜徒父筮之，吉。涉河，侯车败，诘之，对曰，乃大吉也，三败必获晋君。其卦遇蛊䷑，曰千乘三去，三去之余获其雄狐。夫狐蛊，必其君也。蛊之贞，风也；其悔，山也。岁云秋矣，我落其实而取其材，所以克也。实落材亡，不败何待！三败及韩。

5. 僖公十五年：初，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹䷵之睽䷥，史苏占之，曰，不吉。其繇曰，士刳羊，亦无益也。女承筐，亦无貺也，西邻责言，不可偿也，归妹之睽，犹无相也。震之离，亦离之震。为雷为火，为嬴败姬。车说其輹，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。归妹睽孤，寇张之弧，侄其从姑，六年其逋，逃归其国而弃其家，明年其死于高梁之虚。

6. 僖公二十五年：秦伯师于河上，将纳王……（晋侯）使卜偃卜之，曰吉，遇黄帝战于阪泉之兆。公曰，吾不堪也。对曰，周礼未改，今之王，古之帝也。公曰，筮之。筮之遇大有䷍之睽䷥，曰吉，遇公用亨于天子之卦也。战克而王飧，吉孰大焉！且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎。大有去睽而复，亦其所也。

7. 襄公九年：穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇艮之八䷳，史曰，是谓艮之随䷐，随其出也，君必速出。姜曰，亡，是于《周

易》曰，随元亨利贞无咎。元体之长也，亨嘉之会也，利义之和也，贞事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事，然故不可诬也。是以虽随无咎。今我妇人而与于乱……有四德者随而无咎，我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎！必死于此，弗得出矣。

8. 襄公二十五年：（崔武子）见棠姜而美之，使偃取之，偃曰……不可。武子筮之，遇困䷮之大过䷛，史皆曰吉。示陈文子，文子曰，夫从风，风陨，妻不可取也。且其繇曰，困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。

9. 昭公五年：初，穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇明夷䷣之谦䷎，以示卜楚丘，曰，是将行，而归为子祀，以谗人入，其名曰牛，卒以馁死。明夷日也，日之数十，故有十时，亦当十位，自王以下，其二为公，其三为卿。日上其中，食日为二，旦日为三。明夷之谦，明而未融，其当旦乎，故曰为子祀。日之谦当鸟，故曰明夷于飞。明而未融，故曰垂其翼。象日之动，故曰君子于行。当三在旦，故曰三日不食。离火也，艮山也。离为火，火焚山，山败，于人为言，败言为谗，故曰有攸往，主人有言，言必谗也。纯离为牛，世乱谗胜，胜将适离，故曰其名曰牛。谦不足，飞不翔，垂不峻，翼不广，故曰其为子后乎。吾子亚卿也，抑少不终。

10. 昭公七年：（卫襄公嬖人）嬖始生子，名之曰元。孟縶之足不良，能行。孔成子以《周易》筮之，曰，元尚享卫国，主其社稷，遇屯䷂。又曰，余尚立縶，尚克嘉之，遇屯䷂之比䷇。以示史朝。史朝曰，元亨，又何疑焉！成子曰，非长之谓乎？对曰，康叔名之，可谓长矣。孟非人也，将不列于宗，不可谓长，且其繇曰，利建侯。嗣吉何建，建非嗣也，二卦皆云，子其建之，康叔命之，二卦告之，筮袭于梦，武王所用也，弗从何为？

11. 昭公十二年:(南蒯之将叛)枚筮之,遇坤䷁之比䷇曰黄裳元吉,以为大吉也。示子服惠伯,曰,即欲有事,何如?惠伯曰,吾尝学此矣。忠信之事则可,不然,必败。外强内温,忠也;和以率贞,信也。故曰黄裳元吉。黄,中之色也;裳,下之饰也;元,善之长也。中不忠,不得其色;下不共,不得其饰;事不善,不得其极。外内倡和为忠,率事以信为共,供养三德为善。非此三者弗当,且夫《易》不可以占险,将何事也,且可饰乎!中美能黄,上美为元,下美则裳。参成可筮,犹有阙也。筮虽吉,未也。

12. 哀公九年:(史赵曰)郑方有罪,不可救也,救郑则不吉,不知其他。阳虎以《周易》筮之,遇泰䷊之需䷄曰,宋方吉,不可与也。微子启,帝乙之元子也。宋郑,甥舅也。社禄也。若帝乙之元子归妹而有吉禄,我安得吉焉!乃止。

这十二条用《周易》筮占的实例,第1、4、5、6四条,筮主人是诸侯,其余八条,一条是诸侯夫人,七条是卿大夫。看起来,春秋时代诸侯卿大夫相信卜筮有灵,并且用《周易》进行卜筮,把《周易》看作卜筮之书。在筮得一卦之后针对主人的问题进行占的时候,极少用《周易》原辞,即使用《周易》原辞,也要根据卦象加以灵活地发挥,绝不拘泥,关于这个问题,宋人赵汝楳《易雅·占释》说:“夫儒者命占之要本于圣人,其法有五:曰身,曰位,曰时,曰事,曰占。求占之谓身,所居之谓位,所遇之谓时,命筮之谓事,兆吉凶之谓占。”是说得对的。筮占要根据多种条件临时分析,不能以为辞曰吉一定吉,辞曰凶一定凶。上面第11条所引《左传》昭公十二年南蒯将叛,筮得遇坤䷁之比䷇曰黄裳元吉,以为大吉。子服惠伯却指出筮虽吉,实际上不一定吉,因为第一,险事不可占;第二,黄裳方可元吉,黄裳是要求筮主人有忠信之德。南蒯缺少忠信之德,又是将行叛乱,

怎么能吉呢。说明赵氏的看法符合《左传》记载的情况。但是他说“命占之要本于圣人”，则完全错误。圣人当指作《易经》的人和作《易传》的孔子。然而孔子把《周易》看作哲学之书，对筮占之事，他是不考虑的。后世儒家讲筮占之事，其根源可以追溯到《左传》，其次是汉代孟喜、焦延寿、京房之流。

从这十二条筮占的情况看，夏含夷先生以为《左传》所谓“之卦”根本不是“之卦”，仅仅是指称本卦的一爻而言的说法，恐怕难以立得住。《左传》这十二条筮占几乎条条都不但分析“本卦”，同时也考虑“之卦”。第1条庄公二十二年遇观䷓之否䷋，除分析观六四爻辞以外，还讲“乾天也，风为天”等等。讲天便涉及到否卦。第5条僖公十五年遇归妹䷵之睽䷥，除讲归妹上六爻辞之外，也讲“震之离，亦离之震”等等，谈到离就是考虑到“之卦”睽了。可见《周易》筮法讲七、八、九、六，九、六是变爻，七、八是不变爻，《周易》占变爻，所以有“本卦”与“之卦”之说，是确实不虚的。

《左传》里还有六条只引用《周易》卦爻辞说明道理而不筮占的实例，兹照录如下。

13. 宣公六年：郑公子曼满与王子伯廖语，欲为卿。伯廖告人曰：“无德而贪，其在《周易》丰䷶之离䷝，弗过之矣。”间一岁，郑人杀之。

14. 宣公十二年：知庄子曰：“此师殆哉，《周易》有之，在师䷆之临䷒，曰师出以律，否臧凶。执事顺成为臧，逆为否，众散为弱，川壅为泽，有律以如己也，故曰律否臧，且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行谓之临，有帅而不从，临孰甚焉！此之谓矣。”

15. 襄公二十八年：子大叔归，复命，告子展曰：“楚子将死矣。不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久，得乎？”

《周易》有之，在复䷗之颐䷚，曰迷复凶。其楚子之谓乎！欲复其愿而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎？”

16. 昭公元年：（秦医和视晋侯疾，曰疾如蛊）赵孟曰：“何谓蛊？”对曰：“淫溺惑乱之所生也，于文皿虫为蛊，穀之飞亦为蛊，在《周易》，女惑男，风落山，谓之蛊䷑，皆同物也。”

17. 昭公二十九年：（蔡墨对魏献子谈龙时说）不然，《周易》有之，在乾䷀之姤䷫曰潜龙勿用，其同人䷌曰见龙在田，其大有䷍曰飞龙在天，其夬䷪曰亢龙有悔，其坤䷁曰见群龙无首吉。坤䷁之剥䷖曰龙战于野。

18. 昭公三十二年：（史墨对赵简子说）三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壮䷡，天之道也。

这六条引用《周易》卦爻辞说明问题的例子有一个共同的特点，针对别人的事情讲话，不涉及自己，讲话人王子伯廖、知庄子、子大叔、医和、蔡墨、史墨，都是当时层次很高的有知识者。这些人心中未见得真的相信《周易》的卜筮灵验，但是他们肯定知道《周易》中有指导人生的哲理在，而且对易理体会很深，善于应用易理解释实际问题，以增强自己见解的说服力，表明他们都是理性主义者，丝毫没有宗教的气息。第18条昭公三十二年史墨与赵简子论鲁昭公死在国外，鲁国百姓无动于衷，而季氏却颇受拥护的道理，联系大壮卦义分析天道变化的客观性、普遍性，得出“社稷无常奉，君臣无常位”，“高山为谷，深谷为陵”的结论，是很精采很深刻的。这些人够得上《荀子·大略》所说“善为《易》者不占”的善《易》者，与一般的卜史一类人实不可同日而语。唯一的例外是蔡墨引乾卦爻辞论龙是实有其物的一段话不足取。乾卦六爻取龙象，不能证明龙是真实存在的动物。能潜能跃，能飞上天的龙，至今尚未找到它的生存遗迹。乾卦六爻取龙为象，仅仅因为它虽然谁也未见过但却谁

都承认它,了解它,它在人们的心目中有一个公认的统一形象。至于它到底是否存在,谁都不追究,作《易》者当然也无需追究。

《左传》还有三条记载筮占但不用《周易》的文字,很能说明些问题,兹抄录之。

19. 僖公四年:初,晋献公欲以骊姬为夫人,卜之不吉,筮之吉。公曰:“从筮。”卜人曰:“筮短龟长,不如从长。且其繇曰,专之渝,攘公之瑜,一薰一蕕,十年尚犹有臭,必不可。”弗听。

20. 成公十六年:苗贲皇言于晋侯曰:“楚之良在其中军王族而已。请分良以击其左右,而三军萃于王卒,必大败之。”公筮之,史曰“吉,其卦遇复䷗曰:‘南国蹇,射其元王,中厥目’。国蹇王伤,不败何待?”公从之。

21. 哀公十七年:(卫侯)亲筮之,胥弥赦占之,曰“不害”。与之邑,置之而逃奔宋。

这三条,第19、21两条所用明显不是《周易》。第20条所用是不是《周易》不能遽定,暂归于非《周易》一类之内。这三条所用之辞全不是《周易》的。第21条胥弥赦慌慌张张说一句“不害”,就逃跑了,说明“不害”不是什么辞,是占者信口胡乱搪塞一句,犹如今语“没关系”。第19、20两条所用之辞倒有点像爻辞的样式,但不知是另外一种《易》书里的辞还是卜人见景生情临时编凑的。第20条成公十六年,“南国蹇,射其元王,中厥目”这条辞与《周易》复卦卦义实不贴切,只是鄢陵战役对于晋国来说是“利有攸往”,战必有利,但是说得如此具体,竟连后来射中楚共王目的结果都先知道了,这就绝不像《周易》。也可能是战后晋国人编出的谣谚,被《左传》作者硬安在战前的筮占里去了。第19条僖公四年晋献公筮以

骊姬为夫人，卜人口中占出的“专之渝”一条辞，情况与上同，内容与后来立骊姬为夫人所造成的严重后果也完全符合，纯系卜人信口编出来的。卜人可能很聪明，根据实际情况分析出来了事情的结果，编成这么几句辞，恰巧应验了。

根据《左传》以上 21 条筮占的实例，我们应当知道，《左传》里记载的人物除少数几位如上述王子伯廖、知庄子、子大叔、医和、史墨诸人之外，大多数人对《周易》这书不甚了解或根本不了解，他们只会笨手笨脚地用《周易》筮占，预知未来。我们万万不可因此而误以为《周易》是卜筮之书，别无其它，只能用来算卦。更不可以为《左传》所载筮占之例，事后全部应验了，就相信《周易》真的有神灵在幕后主宰着。如果不是巧合的话，那些应验的例子，就是卜史根据种种情况，也根据《周易》指示的方向，作出了多少符合实际的预测。《周易》学通了，应当能起这样的作用。不过归根结底是卜史的理性分析和筮主人的主观努力决定的，绝对不是什么神灵或者命运使然。

《国语》里有两条筮占的实例要特别加以说明，它们对于我们研究《周易》的筮法很有意义。兹先引原文如下。

22. 《国语·晋语四》：公子亲筮之，曰：“尚有晋国。”得贞屯悔豫皆八也。筮史占之，皆曰：“不吉。闭而不通，爻无为也。”司空季子曰：“吉。是在《周易》，皆利建侯……是二者，得国之卦也。”

23. 《国语·晋语四》：董因迎公于河，公问焉，曰：“吾其济乎”对曰：“……臣筮之，得泰之八。曰，是谓天地配亨，小往大来。今及之矣，何不济之有？”

这两条加上上文第 7 条所引“穆姜薨于东宫，始往而筮之，遇艮之

八”，《左传》、《国语》二书言“之八”的，共有三条，关于“之八”的讲法，古人多有不同，而不可通都是一样的。根据《周易》筮法，九、六变，七、八不变，“之八”的意思是说这一卦六爻的筮数全是七、八，没有九、六，即六爻不变。这一卦只有本卦，没有之卦，必然用卦辞占。董因筮得泰之八，说“是谓天地配亨，小往大来”，就是以泰卦卦辞为占。那么，穆姜筮遇艮之八，应当占艮卦卦辞就对了。艮卦辞是“艮其背，不获其身，行其庭不见其人”。如果占这条卦辞，则穆姜只有一死，走不了。史乃说“是谓艮之随”，把六爻不变的艮卦说成五爻变唯六二不变的随卦，占艮卦六二，告诫穆姜赶快走。穆姜却用随卦卦辞占，于是在元、亨、利、贞上发挥一番，意谓卦很好，但她的德不好，结果不会好。人们知道穆姜搞错了，艮之随，应占艮六二，不应占随卦辞；不知道史把遇艮之八说成艮之随，也错了。遇艮之八，其实就是筮得艮卦，六爻皆不变，与随根本不发生关系。

《国语·晋语四》说“得贞屯悔豫皆八”，又怎么讲呢？这是连续筮两次，第一次筮得一个屯卦，第二次筮得一个豫卦。贞与悔在这里是专用术语。一卦六爻不变，则内卦曰贞，外卦曰悔。一卦六爻中有变爻，则本卦曰贞，之卦曰悔。若筮得一卦，又再筮得一卦，则前卦为贞，后卦为悔。“贞屯悔豫皆八”，既云“皆八”，就意味着屯、豫是先后筮得的两卦，而且先筮得的屯卦是六爻不变，后筮得的豫卦还是六爻不变。两卦都是六爻不变，故云“皆八”。屯六爻不变，占其卦辞“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”。豫六爻不变，占其卦辞“利建侯行师”。所以司空季子说：“吉，是在《周易》，皆利建侯。”

还有一个问题，六爻不变，为什么谓“之八”？这是因为九、六变而七、八不变。六爻皆变，谓之九、六，故乾六爻皆变而之坤曰用九，坤六爻皆变而之乾曰用六。六爻皆不变，则谓之七、八。接下来的问题是《左传》、《国语》为什么只见“之八”，不见“之七”？原因是这样的，卦有阴阳，三画卦有阴阳，六画卦也有阴阳。阳卦多阴，

阴卦多阳。卦中阴爻多的是阳卦，阳爻多的是阴卦。阳卦阴多，遇阳卦而六爻不变，则曰“之八”。阴卦阳多，遇阴卦而六爻不变，则曰“之七”。艮、屯、豫三卦全是阳卦，阳卦多阴，故曰“之八”。假如是三阴三阳之卦六爻皆不变，则看内卦，内卦有乾、坎、艮、震为阳卦，内卦有坤、离、兑、巽为阴卦。《左传》僖公十五年秦伯伐晋，筮之遇蛊䷑而不言“之七”，昭公七年孔成子筮立君遇屯䷂而不言“之八”，成公十六年晋侯筮战事遇复䷗而不言“之八”，是省文。不说明“之八”、“之七”，人们也知道是六爻不变，故可以省。

以上简要地对《左传》、《国语》中关于用《周易》筮占的记载进行了分析，目的是要搞清楚一些问题，明白《左传》、《国语》所载当时人用《周易》筮占，是不可取的。《周易》初始时是卜筮之书，发展到《周易》，它已经成了一部哲学著作，卜筮只是它的死的形式。当时就有一些人为了解决某些重大疑难问题，并不筮占，而是引用《周易》的辞分析，或者对事情发展的未来结果进行预测。这些人的作法是正确、可取、可行的。我们还须明白，春秋时代人们用《周易》筮占，一点也不奇怪。《周易》有卜筮又有哲学，二者是矛盾的，却紧紧结合在一起。统治者与作《易》的人心中清楚，利用卜筮，以神道设教，可以起到武力不可能起到的作用。他们要利用《周易》中卜筮的这个作用实现对社会的控制和对人民的统治。作《易》的人和统治阶级中聪明睿智的人利用卜筮但不相信卜筮，他们自己更多的是利用《周易》中的哲学思想预测事业的前景，指导自己的行动。

这一章我们的基本用意在于弄清《周易》的筮法，了解它和与它有关的诸多问题的细节，以为进一步认识《周易》筮法中的哲学内涵打下基础。

第三章 《周易》筮卦中的哲学

在第一章里我们已经从易学史的角度讨论了《周易》一书的性质,指明《周易》具有两重性,它起始于卜筮,卜筮逐渐地产生了哲学,它既是卜筮之书又是哲学之书。至殷周之际《周易》一书最后形成的时候,从本质上说,它已经是一部哲学的著作。待到孔子作《易传》,用哲学的语言把卜筮中隐晦地蕴藏着的哲学内涵表达出来,它的哲学性质便昭然若揭地摆在我们面前。但是它没有从产生它的母体——卜筮中摆脱出来,它仍然保留着卜筮做为自己存在的形式。卜筮与哲学这两个本是矛盾着的东西却偏偏紧密地缠在一起,这就是它几千年来令人感到神秘,对它迷惑不解的原因。

关于它的卜筮的形式问题我们已经说过一些,现在我们有必要对它的哲学内核进行分析了。分析的目标是,《周易》的哲学是怎样的,它作为一种古老的理论思维方式,同同样古老的西方哲学相比,具有什么独特之处,它与孔子有什么关系,与《老子》是否属于同一个思想体系,如果不是,它们的分歧在哪里。最后,我们将看到一个化石般古老而又充满新鲜活力,宗教般神秘却又非常富于理性,表现中国人理论思维特色,富有魅力的哲学体系。

《四库全书总目提要·经部总叙》说:“《易》则寓于卜筮,故《易》之为书推天道以明人事者也。”《易》把自己要表达的思想寓于卜筮之中。我们研究《周易》的哲学自然须到卜筮里去寻求、发掘。《周易》之卜筮具体地说包括筮法、卦爻及六十四卦的卦序。从卜筮中

寻求、发掘哲学思想的工作，古人已经做了，而且做得很好，很出色，那就是《易传》即“十翼”。今日我们研究《周易》哲学，可谓极称便当，有《易传》做为阶梯、钥匙，我们通过《易传》无须特别费力就可迳直地深入到《周易》的哲学王国里看个究竟。因此，我们从筮法、卦爻、卦序三方面研究《周易》哲学，离不开《易传》，而且《易传》应当首当其冲。《易传》已经是《周易》的不可缺少的组成部分，离开《易传》研究《周易》，像汉人那样另搞一套，是一条绝路，没办法走通。

一、《周易》筮法中的哲学

筮又叫蓍。静在那里不动，叫筮；鼓之舞之动起来进行揲蓍即进行数学的计算，就叫筮法。在筮的过程中蕴含着古人的哲学思想，因为筮是一种过后不留余迹的活动，不像卦爻那样有迹可寻，所以它的含义若不是《易传》有记载的话，我们今日不可能了解。《易传》是怎样说的呢？《系辞传》说：“蓍之德圆而神，卦之德方以知。”蓍的特点是圆是神。蓍有不确定性，揲蓍出阴爻阳爻灵活不定，不像卦那样摆在那里历历可见，这就是“圆”。筮得的六爻孰阴孰阳，如何交错，形成六十四卦中的哪一卦，卦中孰为变爻九、六，孰为不变爻七、八，人完全不能事先主观决定。筮得一个什么结果，是由另外一种力量左右的。在最初发明、使用筮卜问吉凶的时候，人们认为那个看不见的力量就是神，一种不为人左右却能决定人的命运的超自然的东西。这是原始的宗教意识支配下的宗教活动。随着时间的流逝，社会的发展，在宗教意识中逐渐萌发出理性的认识，宗教的对立物哲学产生了。《周易》的哲学最早产生于它的筮法。换句话说，《周易》由卜筮转变为哲学，突破口是筮法。具体的时间不好确定，殷周之际，当《周易》最后成为一部完备的易书

的时候，哲学肯定已在卜筮之中诞生并且形成了理论的体系，筮法产生的时间可能更早。神概念的内涵发生变化，超自然的崇拜物被理性的认识所取代。“圆而神”的“神”，已经不再是人们畏惧、钦仰的主宰，“神”成了人们对于事物变化的必然性趋势通过偶然性表现出来的清醒认识的一种概括。《系辞传》的另一句话“阴阳不测之谓神”更为清楚地表述了神概念的变化。四十九根蓍草鼓之舞之，得出七、八、九、六，形成六十四卦中的一卦，先前人们以为有神明在背后主宰，后来意识到所谓神不过是可阴可阳，阴阳不定而已。筮的结果可以是七、九，也可以是八、六，筮得一个什么卦来，全由于阴阳不测造成的。超自然的神被否定了，有神论转变为无神论。“阴阳不测之谓神”这一命题极其深刻地揭示了《周易》筮法的无神论实质。我们应该说，《周易》的这一十分重要的哲学命题，是从筮法而不是从卦里产生的。

《说卦传》的两句话进一步揭示了筮法中所谓神明的实质。这两句话是：“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数。”“幽赞”是暗地赞助。人们认为蓍是神明的作品，其实不是。神明其实是作《易》的人暗地里赞助它，它才看上去好像神明。作《易》的人怎样暗地里赞助它哪？“参天两地而倚数”。通过数表现天道，由天道而推及人事。筮之所以被看作神明，被称作神物，不是由于别的，仅仅因为它里边有天道和人事。天道和人事蕴含在数里面，即所谓“立数”。“立数”，立天之数与地之数，也就是大衍之数。“参两”是古代常用语，是交错的意思。“立数”的基本含义是分别天数地数，奇数偶数亦即阴阳数。天数即奇数，一、三、五、七、九；地数即偶数，二、四、六、八、十。反过来说，五个奇数和五个偶数代表天地阴阳。五天数和五地数合起来五十有五，是谓大衍之数，筮法利用这五十五中的四十九个鼓之舞之而求出卦来。大衍之数的最大特点是“参天两地”，是划分出天地之数，阴阳之数。里边有了天地的概

念,或者说有了阴阳的概念。不但卦中含有阴阳概念,筮里也含有阴阳概念。阴阳是构成卦爻的基础,而阴阳在筮里实际上已经有了。

《周易》的特点是用筮与卦表达思想,《周易》用筮与卦表达思想的特点是由天道推及人事。关于天道的认识,在卦里有在筮里也有。筮里表现的天道尤为集中、突出。天道不是别的,就是自然界和自然界的规律。筮法对天道的表现,主要在宏观认识方面,上文言及的对鬼神的否定,阴阳的划分,是极重要的。除此还有,太极、万物、四时、闰月等概念被提出来了。《系辞传》讲:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”是从卦的角度讲太极。其实太极的概念在筮里已经隐隐约约地有了。《系辞传》说“大衍之数五十(有五),其用四十有九,分而为二次以象两”,筮法用四十九根蓍草,“分而为二以象两”,象两是象天地,象阴阳。那么四十九根蓍草未分之前象什么哪?不言而喻是象太极了。太极是《周易》哲学的最高范畴。太极是什么?《说文》:“惟初太极,道立于一,造分天地,化成万物。”这个解释是对的。太极就是一,是大一,绝对的一,整体的一,没有二的一。这个一实际上就是天地未分之前的混沌状态,它是物质性的实体。它是《周易》关于世界本原问题的回答。既然名之曰太极,在它之前是什么就不讲了。不讲则意味着太极是世界的本原,它从来就有,无始无终,它不是被创造出来的,所以它才叫太极。

“分而为二以象两”,太极分而为二就是天地。天地由太极分而为二形成,不是由太极生出的。太极转化为天地,天地就是先前的太极。天地的物质性毋庸置疑,太极的物质性就是肯定无疑的了。《周易》没给上帝的存在留下任何余地。“挂一以象三”,太极分而为二形成天与地之后又产生了人,构成天地人三才。《周易》把人放在重要的地位。天地代表自然界,人是人类社会。在《周

《易》看来,人类自身和自然界同样是人类认识的对象。人类既是主体,也是客体。人是《周易》哲学的重要概念。把人类自身同自然界联系起来考察它们的运动规律,由天道推及人事,是《周易》哲学的鲜明特点。筮法这一部分重点反映天道,附带提及人。

“揲之以四以象四时”,筮法规定分而为二以及挂一之后要四个四个地过揲,是根据一年有春夏秋冬四时来的。这虽然不是实际情况,但它告知我们,古人在创立《周易》筮法的时候已经有了相当丰富的天文历法知识。四时的现象自今人看来根本不成为问题,而在古代却是认识上的一大进步。古人认识天,认识自然界,是从四时开始的。孔子说“天何言哉,四时行焉”也是把四时作为天的一个重要标志说的。筮法还反映了闰月的知识,而且知道三年一闰,五年二闰。古代的哲学思维与天文历法以及与天文历法紧密关联的数学有直接的关系。卜筮之所以能够产生哲学,与卜筮联系着数学及天文历法有关。

万物也是筮法反映的概念。万物这个概念当然是古人对千殊万别的事事物物进行抽象的理论思维的结果,它作为一个哲学概念在太极之下,又在天地之下。从人的认识发展的过程看,首先是万物,然后是天地,最后是太极。在《周易》中,万物的概念首先反映在筮法上,接着是六十四卦,以及六十四卦的卦序。在筮法,“二篇之策万有一千五百二十,当万物之数也”;在卦,乾坤两卦代表天地,其余诸卦代表万物;在卦序,乾坤两卦居首,“有天地然后万物生焉,盈天地之间者唯万物”。

总而言之,在《周易》筮法的数学计算中,体现着从宗教意识转化而来的哲学思想。本来是宗教的神,现在变成了理性的“神”,由宗教的崇拜转化为理性的认识。太极、天地、人、万物等一系列哲学范畴、概念及“阴阳不测之谓神”、“《易》有太极,是生两仪”、“有天地然后万物生焉”、“盈天地之间者唯万物”诸哲学命题的提出,

表明《周易》哲学是古代已经走向成熟的哲学体系。《周易》哲学包括“天之道”与“民之故”两个方面，筮法本身体现的哲学主要在“天之道”。“民之故”方面的思想蕴含在卦和卦序之中。

二、《周易》卦中的哲学

《周易》哲学是一个完整的体系，本应对它做统一的考察，但它的体系通过卜筮的形式表现出来，所以有必要从筮与卦两个方面分析。筮中哲学已如上述，现在揭示《周易》卦中的哲学。

1. 冒天下之道与易、道、神

《系辞传》说：“夫《易》何为者也，夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”这段话甚为紧要，研究《周易》的哲学首先要注意到它。它肯定地告诉人们，《周易》这部书实质上是讲哲学的书。不过没用“哲学”这个现代用词罢了。“开物成务”是从承前启后的角度说、“开物”犹言发明创造，即提出前人未认识的问题。“成务”犹言总结前人的经验，把前人的知识集大成。“开物成务”，无异于说在集合、总结前人已有知识的基础上，进行加工制作，提炼概括，使之上升到抽象的理论的高度。这不恰恰是今语哲学所具有的特性吗！“冒天下之道”一语更进一步从包罗万象的角度说。“冒”是涵盖、包括的意思。“冒天下之道”，天下一切的客观的规律，客观的道理以及天下一切的人的主观的知识，主观的思想，它全都包括无遗。这不是哲学又是什么！以下通志、定业、断疑三句指出《周易》的作用。因为它是哲学，是最具普遍性、最为抽象的理论，所以天下人的思想它全能理解，天下人的事业它全能指导，天下人的疑问它全能回答。

具体一点说，作为一部讲哲学的书，《周易》有什么特点呢？

《系辞传》明明白白地指示给我们，“是以明于天之道而察于民之故，是兴神物，以前民用”。《周易》哲学的特点，在于由天之道而推及民之故，由自然规律推及社会规律，由自然与社会的客观规律推及人的思想意识的规律、亦即从客体与主体、天与人的关系上展开理论的思维。还在于它的思想通过极特殊的方式表达，这特殊的方式就是筮与卦，即所谓“神物”。唯其有“神物”的外衣，普通百姓才心甘情愿地接受它，用以指导自己的行动。世界上所有的哲学都讲天之道和民之故，都是自然知识、社会知识和人类思维规律的总和，然而中国哲学更注意自然和社会、天与人的关系，这是中国哲学的共性。只有《周易》哲学是用筮与卦这两个“神物”表现自己，这是《周易》哲学的个性。

筮与卦都包含着“天之道”。筮虽也是“天之道”与“民之故”都讲，但是筮主要是讲“天之道”，卦则“天之道”与“民之故”都讲得很充分，很丰富。研究《周易》哲学，卦是不容忽视的一个重要方面。

卦中属于“天之道”的思想，首先要说“太极”这个范畴，上文谈筮的时候，已涉及“太极”，“太极”是《周易》的最高范畴，是《周易》哲学体系赖以建立的基础，筮涉及它，卦也不能不涉及它。主要表现在卦的产生上。卦产生的前提是阴阳概念的确立，阴阳概念确立的前提是“太极”。阴阳自“太极”生。“太极”之前又是什么，《周易》不讲。讲到“太极”为止，这一点具有极深刻的哲学意义。然而《周易》并不将这一思想直接表达出来，它通过八卦产生的过程隐曲地表达这一思想。《系辞传》说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”它不说世界的本原是“太极”，而说《易》的本原是“太极”，其实是一回事，《易》是世界的摹本，《易》有“太极”，就是世界有“太极”。

卦爻更多的内容是反映世界处在永远变化之中的问题，它通过阴阳刚柔的交错迭用，反映客观世界运动变化的永恒性和普遍

性。在卦爻里，变是绝对的，不变是相对的。经过《易传》的发掘、概括，这个问题已经很清楚。《系辞传》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”卦爻是变化的，世界也是变化的。变化的原因是一致的，在卦爻是“刚柔相摩，八卦相荡”，在客观的世界是寒暑、男女亦即阴阳相克相生。观察的重点在天道，在四时的运行，寒暑的交迭；在成象成形，成男成女，飞潜动植的有生物的创生化育。《周易》讲变化，开始于对天道的认识，对天道的认识又主要着眼于四时。《系辞传》说：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。”从天地看到广大，广大由天地来指示，从四时看到变通，变通由四时来指示；从日月看到阴阳之义，阴阳之义由日月来指示。

《周易》卦爻反映世界的变化，也反映世界变化的规律。卦爻自身只是在那里表现世界的变化，思想含在无言中；把它的关于变化的认识加以提炼并用哲学语言明确无误地概括出来，是《易传》的功劳。《系辞传》提出一系列反映古代高度理论水平的哲学命题。它们是：

生生之谓易。

一阴一阳之谓道。

阴阳不测之谓神。

刚柔相推而生变化。

穷则变，变则通，通则久。

这几个哲学命题构成《周易》世界观的基本内容和体系。“生生之谓易”，这个“易”字所指是客观世界存在的“易”。这个“易”是什么？是“生生”。“生生”就叫“易”。“生生”，不是具体的生物的“生

生”。这个“生生”是哲学意义上的“生生”，抽象的“生生”。哲学意义上的“生生”，抽象的“生生”，就是阴阳“生生”。“易”是讲阴阳的，阴阳并不神秘，一切事物都有阴阳两面，都可以一分为二。一切事物的发展变化都是由阴阳生生导致的，或者说一切事物的发展变化的本身就是阴阳“生生”的过程。阴阳“生生”，即阴生阳，阳生阴，阴又生阳，阳又生阴，生生无穷，无有止息。用今语表述，阴阳“生生”就是一切事物都是对立物的统一和转化，都是矛盾。旧的矛盾解决，新的矛盾又生，矛盾无有穷尽，永远处在生生不息之中。“生生之谓易”这一命题等于说，“易”是变易，是变化，是表现为永不停息的阴阳二气生生转换的变易、变化。世界如此，卦爻也如此。蓍卦是世界的摹写，我们从蓍卦的阴阳“生生”中可以看见世界的阴阳生生。蓍是阴阳二数的“生生”，卦是阴阳二画的“生生”，世界是阴阳二气的“生生”。“易”有阴阳，但阴阳并不就是“易”。数也好，画也好，气也好，必须分阴分阳，阴阳“生生”不息才是“易”。

“一阴一阳之谓道”，这个命题与“生生”之谓“易”相近相似但是不同。都讲变化讲阴阳，是它们相似之处。它们的不同在于，“生生之谓易”回答世界和《易》的本质是阴阳“生生”造成的变化，“一阴一阳之谓道”回答世界与《易》的生生变化是怎样进行的。道即规律，客观的不依人的意志为转移的规律。这个道与《老子》“道生一”的道根本不同。《老子》的道是脱离万事万物，独立不改，没有舍的道。《易》之道是以物为舍，在物之中的道。什么是“一阴一阳”？“一阴一阳”与“阴阳”不同，阴阳所指的是气，气是实在可见的，形而下的。古人认为万物莫非气，气总是阴阳两面，如昼夜、寒暑、阴晴、动静、屈伸、内外、语默、上下、前后、左右、盈亏、隐显、日月以及君子与小人、男人与女人等等都是一个事物的两个方面。这其实就是对立统一的古老的表达方式。说阴阳，是表示事分阴分阳，

阴阳就在那里。说“一阴一阳”，指的是气的流动的那个规律，它是形而上的，虚无不可见的。只说“阴阳”，表示事物有阴有阳，分阴分阳，不是有阳无阴或有阴无阳；说“一阴一阳”，是说事物处在发展变化的动态中，一会儿是阴一会儿是阳，阴转为阳，阳转为阴，阴又转为阳，阳又转为阴，阴阳交迭，就是事物发展变化的内容和动力。只是阴阳，不是道，说“一阴一阳”才是道。犹如人之左右足，只说人有左右足，并未回答人如何走路；说人迈完左足又迈右足，迈完右足又迈左足，左足右足交错移动，才能向前进，这才解决了人如何走路的问题。这个比喻极简单，却能够说明“一阴一阳之谓道”的含义。世间万事万物的变化莫不起于一阴一阳，它有普遍意义，适应一切事物。可以说“一阴一阳之谓道”的“道”是事物变化的基本规律，相当于今人常说的对立统一的规律。“阴阳不测之谓神”的“阴阳不测”与“一阴一阳之谓道”的“一阴一阳”也不同。“一阴一阳”表达的是事物变化的必然性，任何事物在任何情况下都按照“一阴一阳”的规律发展变化。“阴阳不测”表达的是事物发展变化的偶然性。事物分阴分阳，阴阳交迭，是必然的，在一定的情况下，阴阳究竟怎样交迭，阴阳孰先孰后，孰强孰弱，却带有偶然性。这偶然性也是重要的，没有这“阴阳不测”的偶然性，那么，世界上的事物将分不出万千不齐的品类，六十四卦也将变为一卦或少数几卦。必然性要通过偶然性表现自己，“一阴一阳”的“道”与“阴阳不测”的“神”紧紧联系着，不能分开。

“穷则变，变则通，通则久”。这个命题有穷、变、通三个概念。什么是“穷”？“穷”是变到一定的程度，达于极点，不能保持原来的状态了。在一卦之中，从初爻开始这一卦的发展变化，至上爻已达于极点，这时就是“穷”。例如乾卦上九“亢龙有悔”，就是乾卦的“穷”，一卦达到“穷”的程度，势必引起变。什么是“变”？《易》的“变”字有的指量变，如《系辞传》说“一阖一辟谓之变”，把阴阳比喻

为门,打开就是阳,关上就是阴,一开一关就是变,这是量变。有的指质变,如《系辞传》说“化而裁之谓之变”,化是自然的化,渐次慢慢的化,这是量变。裁是人为,当自然渐次进行的量变达到一定程度时,加以人为的裁定,使旧质转变为新质,这就是质变。所谓“穷则变,变则通”的“变”即是质变。什么是“通”?通是质变之后,进入新的量变状态,《系辞传》说“往来不穷谓之通”,“推而行之谓之通”,意思都是说,发生质变之后,继续发展变化,了无窒碍,运用无穷。变与通紧相联系,不能分割,故有时可合称“变通”。昼夜相推为一日,寒暑相推为一岁,刚柔相推为一卦,正是“穷则变,变则通”的过程。“变通莫大乎四时”,最能说明“变通”的是一年四季的交替。春变为夏而通,通而至于穷而变为秋;变为秋而通,通而至于穷而变为冬;变为冬而通,通而至于穷而变为春。

“刚柔相推而生变化”这个命题针对卦画的变化,表述卦画变化的内容和原因,与上述诸命题是相关联的,不容易截然分开。这几个命题在今人看来只是对立面的斗争和统一,而古人则从不同的侧面加以表达。虽然实质都是在讲对立面的斗争和统一,但是古人把一个命题分成几个命题说,也有意义,它可以让人们多角度地了解变化的问题。这里说“刚柔”不说“阴阳”,所指显然是卦画。“阴阳”与“刚柔”本是同一个概念,不过“阴阳”具有更大的普遍性和抽象性,含盖面宽广。“刚柔”即是卦中的阴爻和阳爻。“刚柔”与“阴阳”在卦中本是一回事。从气的角度看,叫“阴阳”,从质的角度看,叫“刚柔”。卦中之爻是可见的,故从质的角度看,曰“刚柔”而不曰“阴阳”。“刚柔相推”,应当从筮法说起,七、九是刚,六、八是柔。刚即阳,柔即阴。阳爻进至九而退,退而至于八,于是阳变为阴。阴爻退至六而进,进而至于七,于是阴变为阳。阴爻阳爻如此一进一退,就是“刚柔相推”,“刚柔相推”便生成六十四卦的变化。这个“变化”有确定的含义,它指刚爻变为柔爻,柔爻变为刚爻

的那个“变化”本身而言,亦即指卦中刚柔未定的那种状况。

《周易》哲学用筮与卦表现自己,表现的是“天之道”与“民之故”。筮与卦表现的哲学思想是一致的,相通的。不过卦表现的更丰富些、充分些,尤其关于“民之故”方面表现的更突出。以上根据《易传》的概括,对卦中蕴含的哲学思想从宏观的角度做了分析,我们现在可以适当地做出结论了。《周易》哲学是一个完备的体系,这个体系由它特有的一系列范畴、概念、命题组成。太极、阴阳、变化、易、道、神及与其相关的诸命题,是这个体系的骨干。这是一个关于变化的,唯物论的哲学体系。

下面我们对六十四卦具体的卦爻中包含的哲学思想做比较微观的评述。

2. 八卦与六十四卦及卦与爻

《周易》的卦有两种,一种是三画卦,即八卦;一种是六画卦,即六十四卦。从《周易》的发展历史看,是先有八卦,后有六十四卦。六十四卦由八卦组成,八卦自己不能反映世界万物的发展变化,它只有在组成六十四卦时才能把自己的作用体现出来。八卦是由太极、阴阳、四象发展来的,但是太极、阴阳、四象不是卦,到了八卦才叫卦。太极、阴阳、四象,是高层次的范畴、概念,它们反映世界、万物的本质,是人们的理论思维从具体上升到抽象的结果。由太极、阴阳、四象而形成八卦,是人们的理论思维从抽象上升到具体的结果。八卦的确比较具体,它将万事万物划分成八种基本品类,指示八种品类的性质。但是八卦不能反映千变万化中的世界,它反映世界的静态,而且把静态中的世界万物仅仅划分为八大类。

由八卦重成的六十四卦则大不一样,它比八卦具体得多,它反映世界的动态,它能把千变万化中的世界表现得生动透彻、淋漓尽致。六十四卦的每一卦代表一个时代,每一卦都有自己固有的独立性格。全部六十四卦则构成一个大的完整的历史过程,每一卦

是这个大的历史过程中的一个环节。

六十四卦的每一卦都由六爻构成，六爻比卦具有更活泼的性格。卦体现事物的变化。爻更体现事物的变化。卦在整个六十四卦构成的大的历史过程中它是动态的，是发展变化的一个动的环节；然而相对于构成它的六爻来说它自始至终代表一个时代，在这一个时代之中它是静态的。只有爻的品格最为活泼，六爻代表一个时代中的六个发展阶段，也可以把六爻视作一卦变化轨迹上的六个点。这个问题，《周易》本身已经说清楚了。《系辞传》说：“《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。”六十四卦作为一个整体，实质是一个发展过程，而由六爻相杂构成的一卦则在那个大的历史过程中代表一个时代。王弼《易略例》说得更为明确，“卦者时也，爻者适时之变者也”两句话点破了卦与爻的实质。卦是反映时的，爻是反映时之变的。

《系辞传》说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。”《易》言“吉凶”，实指人在事业上的成败得失，与世俗所云时运祸福不一样。所谓“明吉凶”，是指导人们在一定的条件下做什么或不做什么，怎样做或不怎样做，方能取得成功而避免失败。观象是观卦象和爻象。卦象和爻象是用文字表达的。文字怎样表达，根据卦画确定，不能随意遣辞造句。这是《周易》哲学与别的哲学的重要区别。《周易》中的文字包括卦名、卦辞、爻辞（包括爻题）三部分。这是指《周易》经文。《周易》的文字还有传文，即“十翼”。“十翼”，尤其《彖传》、《象传》、《文言传》，对于我们理解经文的含义十分重要。我们欲了解《周易》卦中蕴含的哲学，离不开这些文字。

首先说六十四卦的卦名。卦名是对一卦的指称，它的特点是既有抽象性、概括性，又有形象性、具体性。《系辞传》说卦名“其称名也，杂而不越”，“其称名也小，其取类也大”，就是这个意思。“杂”，六十四个卦名各有各的义蕴和品格，绝不相越。“其称名也

小”，称名很具体，含义却有相当大的普遍性。例如鼎卦，鼎就是古代烹饪食物的一种器具，不是极小，极具体吗，然而它的含义却很大，能表达一个道理，甚至它就是一个命题。鼎有立新之义。凡是立新的事物它都代表了。卦名不是随意取的，要依据卦象决定。例如困卦，为什么这一卦叫困，不叫别的，而别的任何一卦都不能叫困，是因为只有这一卦有困象，别的卦没有，这一卦也只有困象，没有别的象。困䷮坎下兑上，泽水困。其象是水在泽下，泽中干涸无水。若水在泽上，则泽中有水。泽中应有水而今无水，正是困乏的表现。又，兑阴卦在坎阳卦之上，上六阴爻在九五、九四二阳爻之上，九二阳爻陷在六三、初六二阴爻之中，阳刚君子被阴柔小人掩蔽，也是困象。这一卦只能叫困，困只能落在这一卦上。

再说卦辞与爻辞。卦辞也叫彖、彖辞。彖是断的意思，断即判断、概括。卦辞用尽可能简炼的语言概括一卦的卦义。卦是代表一个时代的，卦辞则反映这一时代的总特点。爻代表一个时代之中一个发展阶段，爻辞反映这一发展阶段的特点。卦辞与爻辞有明显的不同，从根本上说，如同《系辞传》所分析的，“彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也”，“彖者，材也；爻也者，效天下之动者也”。卦辞反映一卦之象，是静态的，故取一个象即可。爻辞也反映象，但是反映动态的象，故一卦六爻往往取多个象，即便六爻取同一象，这一象也必须能反映动态。如乾卦，卦辞取象天而六爻爻辞取龙为象。天能表现健，龙不但能表现健，还能表现变化中的健。

我们了解卦辞与爻辞的思想内容，要依靠《易传》的帮助。没有《易传》的帮助，我们甚至不可能真正理解卦爻辞的哲学意义。卦爻辞保留着卜筮语言的特点，“其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐”，用语迂回曲折，含晦模糊，若没有《彖传》、《象传》以及《文言传》的解说，恐怕至今我们也很难明白它们的含义究竟是什么。《彖传》和《文言传》尤其重要。《彖传》是解释卦辞的，一般有

两部分内容，一部分解释卦名，一部分解释卦辞。《彖传》释卦辞一般以卦德、卦象、卦位为依据。卦的取象都是天道方面的问题，所以《彖传》释卦辞总是卦象与天道杂言而以人事问题作结，讲天道的目的是为了落实到人事上。

《象传》有“大象”、“小象”之分。“大象”针对全卦而言，列在卦辞和《彖传》之后。“小象”解释爻辞，分别列于六爻爻辞之后。“大象”与《彖传》都针对全卦而发，内容却有很大的不同。《彖传》或举卦象或举卦德或举卦体，“大象”则专取卦之上下两象立义，不问卦德、卦体。《彖传》由天道推及人事，“大象”则只讲人事。《彖传》所讲的人事是效动趋时，各有所指，“大象”讲的人事大多为先王、大人、后，君子设计，有的与《彖传》相发明，有的则自立新义，而与《彖传》根本不相联系，完全是孔子对易理的发挥和应用。《彖传》的用语很规范，“大象”的用语更规范，六十四卦几乎是一样的格式，前句话指出卦名怎样由上下两象得来，后句话指示统治阶级学这一卦应如何应用到政治实践和道德修养上。

“小象”解释爻辞，侧重阐释爻位，文字比较简单却又难懂，其哲学思想的容量远不如《彖传》和“大象”。《文言传》只释乾坤两卦，对卦辞和爻辞从不同的角度不同的层面，反复解释，生怕学《易》的人有所忽略。孔子专给乾坤两卦作《文言传》的用意很可能是怕学者把本来含义极灵活的卦辞爻辞看死，因而做出榜样，让学者研治其他诸卦时都要像《文言传》这样仔细玩索，耐心寻绎。《文言传》和《彖传》一样，哲学内涵极其丰富深刻。

现在我们通过卦爻辞、《彖传》、《象传》、《文言传》具体地考察卦中蕴含着的哲学内容。

3. 万物的差异性与统一性

《周易》六十四卦所反映的世界是一个由天地和由天地合德而化育生成的万物构成的和谐统一体。这个世界给予人们的第一个

印象是它充满着千差万别,品类各殊的物。这些物由于有各自不同的品类和个性,而和谐地、共同地、统一地存在于这个世界上。《周易》六十四卦是在肯定世间万物品类各殊,个性不同的前提下展开对客观世界的描绘的。《周易》描绘的世间万物总是同中有异,异中有同,而且主要的是有异才有同。因为《周易》承认万物的差异性,所以六十四卦才每每言及如何异中求同,同中存异的问题。《周易》的这一思想看来平常,实际上十分重要。后世道家庄子的思想正是从《周易》的这一思想的反面展开的。庄子不承认万物的差异性,强调万物一齐,物我不分。在庄子的心目中,世界本是全无差别的一片浑沌,人们对它无须知也不能知,人类一切的认识世界的活动都是枉费心机。

《周易》六十四卦揭示给人们的是一个千殊万别的世界,它指示人们从万物的差异中认识万物,寻求物我的关系,安排自我的位置。这在《象传》特别是“大象”里讲得极明显。同人“大象”说:“天与火,同人。君子以类族辨物。”类族与辨物是对文。类,比类,是动词。族,品类,是名词。类族,比类划分人事上的差别,善归善,恶归恶,是归是,非归非。辨,区分,动词。物,客观的事物,名词。辨物,区分世上万事万物的同与异。“大象”告诫君子要“类族辨物”,其认识论上的根据是“方以类聚,物以群分”,其政治上的目标是“君子和而不同”。余如未济“大象”说:“火在水上,未济。君子以慎辨物居方。”履“大象”说:“上天下泽,履。君子以辨上下,定民志。”大有“大象”说:“火在天上,大有。君子以遏恶扬善,顺天休命。”谦“大象”说:“地中有山,谦。君子裒多益寡,称物平施。”等等,意皆同此。

言及《周易》肯定万物的差异性,应特别提到睽卦。顾名思义,睽,睽违乖离,两个事物之间有明显的差异。睽为卦兑下离上,离为火,火炎向上而在上;兑为泽,泽润向下而在下,有二体相违之

象。又，离为中女，兑为少女，二女同居，其志不同，也有相违之象。这是从睽卦之上下二体看，若从卦才看，睽中包含着合的一面。兑说而附丽于离明，有睽而必合之象。六五以柔居上之中而与下体之刚爻九二正应，也有睽而必合之象。睽卦这两方面特点结合起来，说明世间万事万物有睽必有合，无睽必无合。所以睽《彖传》说：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”这三个类似的命题揭示了睽而必合的普遍意义。天地是最大的睽，天在最上，地在最下，然而正因为天地睽，才有天地之合德，才有日月交迭，四时变化，才有万物之化生化成。男女是最显著的睽，男为阳刚雄牡，女为阴柔雌牝，然而正因为男女睽，才有阴阳交感，雄雌构精，才有物种的生育蕃衍。世间事物千差万别的最普遍的睽，没有绝对相同的两个事物，然而正因为有万物之睽，万物才有品类，有品类才有合。合的前提是睽，同的前提是异。睽异是普遍存在的，因而合同也是普遍存在的。假如没有睽异，天地浑沌，男女不分，万物无殊，合同便无从谈起。将这个客观的事实应用到人的生活中，要求人须同中求异，在谋求与人同的同时，务必保持自己的特色和个性，既不孤立特出，也不泯灭自己。我与物同，我亦与物异。没有异的同要不得，犹如没有五音之分的音乐听不得一样。所以睽“大象”说：“君子以同而异。”与《论语》所载孔子语“君子和而不同”义同。

《周易》承认万物之差异性并提到理论的高度加以阐述的，是乾卦《彖传》。乾《彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”《周易》认为，万物由天地创生化育而成。天地创生化育万物有一个过程，这个过程就是乾卦卦辞之“元亨利贞”四个字。乾卦《彖传》在解释“元亨利贞”四个字时表达了它对存在于天地之间的万物的认识。万

物是“天施地生”而化育成的。现在是讲乾卦,所以只讲天的作用而不讲地,事实上万物是天地合德,同步作用的结果。“大哉乾元,万物资始,乃统天”,物在元的阶段,是天(即乾)给了它一个开始,一个初形。“云行雨施,品物流形”,物获得一个初形而进入亨的阶段的时候,开始养育成长,这时天道运行,表现为“云行雨施,品物流形”,无所不亨通。“云行雨施”是气之亨。气是万物之质。“品物流形”是形之亨。形是万物之形。流是水流之流。流形,自动态看万物之形,万物之形处在永不停息的变化中。形既是肯定的,也是否定的。万物经过天资始之后,至此形质皆具,形成品类,可为区别了。“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”,乾道变化的结果,至今进入利贞的阶段,“天施地生”,创生万物的过程宣告完成,万物已经走向成熟。成熟的标志是“各正性命,保合太和”。简而赅之一句话,万物最明显的特点是它们的差异性和统一性。它们各有各的存在的依据、价值和位置,亦即各有各的性命。性与命是一个东西的两面观,物之所以为物,人之所以为人,就是由它决定的。世间生物与无生物由于各有各的性命,所以才品类各殊。那么性命究竟是什么呢?《大戴礼记》说:“分于道谓之命,形于一谓之性。”《中庸》说:“天命之谓性。”性与命是一事二义,性是一物之个性,命是一类物之共性。共性与个性是统一的,不能分离,共性必须通过个性表现出来,个性之中包含着共性。一个物之所以为这一个物的规定性,从是自然所赋予的这个角度说,谓之命。命决定它是此一类物而不是彼一类物。从是自然所赋予有所不同的角度说,谓之性,性是命之性,不是命之外另有性。命是性之命,不是性之外另有命,性决定它是此一个物而不是彼一个物。“各正性命”,万物的化育生长处在利的阶段,千差万殊的品物定形了,统一性和差异性表现出来了。“保合太和”,万物生成的过程进入“贞”的阶段。“保合”是谓词,保谓常存,合谓常合。“太和”是宾词,“太

和”是天地氤氲之气,阴阳会合之气,亦即冲和之气,它是抽象的范畴,是人无法看得见的。“乾道变化”,不是别的,正是太和之气的变化;“各正性命”,不是别的,正是太和之气的“各正性命”。“保合太和”,万物得太和之气以生以成,太和之气常运不息,融合无偏,至此又保而合之,存而久之,完满成足,无少欠缺。太和之气是融洽的,和谐的,统一的,得太和之气以生以成的万物必也是各正其性命,各得其处所,融洽的,和谐的,统一的。

以上是分析《周易》通过卦所反映的关于天地万物具有差异性与统一性的观点。

4. 卦所反映的对立统一规律的特点

《周易》六十四卦所反映的不仅是一个充满品类万殊却又和谐统一的物的世界,而且是一个万物生生不已,永远变化的世界。这个世界留给人们更为深刻的印象是,它与变化同在,没有了变化,万物变成固定的,僵死的,天地日月失去动态,世界也就不复存在。变化的形式和动因是分阴分阳,刚柔迭用,一分而为二,合二而为一。经由的是二,追求的是一。对立统一的现代哲学命题能够解释《周易》六十四卦关于变化原因的观点,但不能完全代替它。《周易》六十四卦对对立统一规律的描述有自己的特点。

首先一点,《周易》在万物发展变化的问题上特别重视天地的作用。天地不但是太极分成的两仪,是世间最大的一分为二,而且是天地间万物之所由始所由生,天地创生化育万物。六十四卦为首的乾与坤两卦集中地反映了这一观点。乾卦具有双重的意义和功用,它一面反映乾健自身的变化,如爻辞自“初九潜龙勿用”至“上九亢龙有悔”。另一方面反映乾天创生化育万物的过程,如卦辞“乾元亨利贞”。“大象”之“天行健,君子以自强不息”属于前一方面情况。《彖传》则是对于卦辞“乾元亨利贞”的说明,属于后一方面情况。天创生化育万物需要有地来配合,天不能单独创生

化育万物,天与地合德合作,同步创生化育万物。天地之絪縕,犹如男女之构精,二者不能或缺。这一思想在坤卦得到十足的反映。坤卦和乾卦一样,也具有双重的意义和功用,它一方面反映坤顺自身的变化,如爻辞“初六履霜 坚冰至”至“上六龙战于野,其血玄黄”。另一方面反映坤与乾合德,共同创生化育万物的过程。

这里需要特别指出,乾坤代表天地,天地是太极的一分为二,是最大的对立面的斗争和统一。这是没有问题的。既是对立统一着的对立面,哪个是主导的方面不能固定,应当随时转化,然而在《周易》里却不然,乾坤两卦在创生化育万物的过程中,乾永远居于主导方面,坤永远处在配合乾的次要地位。坤只是在它顺承乾的时候,才有存在的意义,它的作用才有价值。这在坤卦的全部经传文字中表现十分明显。坤卦的全部内容都是说明它如何顺承乾的。

坤卦卦辞:“元亨利牝马之贞。君子有攸往,先迷后得主。利西南得朋,东北丧朋,安贞吉。”乾卦卦辞只说了“元亨利贞”四个字,坤卦卦辞却说了这样多。乾是健是先是主,是矛盾的主导方面,只须将自己的特点表达清楚,无须顾及其他,所以简要的几字足够。坤是顺是后是配,是矛盾的次要方面,它必须表明自己的特点是顺承乾健,它的全部价值都表现在如何以乾为主己为配,乾为先己为后这一点上,所以卦辞文字较多,少了说明不了问题。

坤卦卦辞的关键在“利牝马之贞”一句。意谓坤要守坤的本分,坤的本分就是“利牝马之贞”,即牝马之正。牝马是雌性马,俗称骡马。过畜牧生活的北方少数民族养马以群为单位,用作繁殖的骡马单独编群,骡马群由一匹未去势的公马率领。这匹公马也叫伊刺马。一匹伊刺马大约管五、六十匹牝马。牝马出群,伊刺马必咬它踢它,使它归群。别的群的伊刺马若到这一群来,这一群的伊刺马必将它赶走。牝马要受伊刺马的约束,顺从伊刺马的管辖。

牝马有牝马的贞正,牡马有牡马的贞正。牡马应刚健自强,牝马应柔弱顺从。《周易》作者用畜牧生活中骡马群里牝马与伊犁马的关系比喻乾与坤的关系。坤的本质特点是顺承乾健。乾健的特点是“元亨利贞”,坤就需要顺承乾健,也讲元亨,也讲利贞,只是不是一般的贞,而是特殊的贞,“利牝马之贞”。

以下“君子有攸往,先迷后得主,利西南得朋,东北丧朋,安贞吉”数语都是进一步阐发“利牝马之贞”之意的。乾是坤的主,坤是乾的配,坤的任务是如何得到乾做自己的主。乾是坤之先,坤是乾之后,坤要时刻注意自己永远在乾之后而绝不为乾之先。它如果失却自己的贞正、本分,跑到乾的前头,就要迷,就要失主。它要得主,得到乾做自己的主,必须甘居乾之后,固守“牝马之贞”。西南是阴方,代表坤,东北是阳方,代表乾。“西南得朋”,坤要竭尽全力联合众多的朋类为乾效劳。“东北丧朋”,坤要对乾忠诚不贰,虽应团结朋类,却绝不结党营私。“安贞吉”,总之一句话,坤要老老实实地守“牝马之贞”,不失自己顺承乾健的本分,方可得吉。

坤卦《彖传》与坤卦卦辞的思想一致,更深入一步发掘坤顺乾的意义。将它同乾卦《彖传》对照分析,乾坤两卦的关系更加清楚。坤卦《彖传》说:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸亨。牝马地类,行地无疆,柔顺利贞,君子攸行。先迷失道,后顺得常。西南得朋,乃与类行,东北丧朋,乃终有庆。安贞之吉,应地无疆。”乾卦《彖传》说“大哉乾元”,坤卦《彖传》说“至哉坤元”,一大一至是有区别的。乾象天,天之体大而无边。坤象地,地之体不如天之体大,但坤是效法乾的,坤效法乾至乾之大而后已,故乾元曰大,坤元曰至。这反映坤法乾。乾卦《彖传》说“万物资始”,坤卦《彖传》说“万物资生”。一始一生,也体现了乾坤地位之不同。天地合德共生万物,二者不可或缺,缺哪一个也不行。但天是根本的,主要的。“万物资始”,万物从乾那里取得

生命的气质。“万物资生”，万物从坤那里获致生命的形体。二者合起来，万物就产生了。犹如婴儿，父亲给它奠定生命的基础，母亲赋予它生命的形体。从父亲那里获得生命的质，才能从母亲那里得到生命的体。万物有了乾的气质，才可能有坤的形体。乾资万物以始，是主动的，无条件的。坤资万物以生，是被动的，有条件的。“乃顺承天”一句明确点破坤的性质是顺乾承乾，它使我们知道，坤须顺承乾，乾也须坤来顺承。在生成万物的过程中，乾为主，坤为配，坤只是在顺承乾之行而行的时候，自己的行为才有意义。

“坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨”，这几句话主要还是强调乾主坤配的关系。“无疆”是天之大德。从时间上说，天行健，运行不息；从空间上说，天是无限的，无疆的。“坤厚载物”，坤积顺而成厚，凡地所生之物无不为其所载。“德合无疆”，地之所载无一非天之所覆，地之持载配天之无疆，亦即坤配乾，地配天。“牝马地类，行地无疆，柔顺利贞，君子攸行”，这四句话的意思还是说坤以顺承乾健为正，牝马行地，讲坤之象；柔顺利贞，讲坤之德。合言之，坤顺以从乾健，是坤之正道，君子应当效此以行。以下“先迷失道”诸句意亦同此，兹不赘述。

其次一点，《周易》六十四卦所反映的对立统一规律，把对立面的斗争和转化描绘成为刚柔（亦即阴阳）消长的过程。刚长则柔消，柔长则刚消，刚柔消长的过程实质上是刚柔积渐，相互取代的过程。这本来是自然界的变化，是客观的自然的过程，而《周易》却赋予它优劣善恶的人世感情色彩。刚是优的，善的，因此刚长为好；柔是劣的，恶的，因此柔长为不好。这一思想对中国人后世的思想文化影响极深。

刚柔消长的思想主要表现在所谓十二消息卦上。六十四卦中有十二卦是特殊的，它们的刚爻与柔爻自初至上分别排列而不相错杂。卦中的刚爻无论几个，都集中在一头，柔爻也无论几个，都

集中在另一头。因为一卦有六爻，所以卦中自下往上数，一头只有一个刚爻到六爻全是刚爻的卦有六个，卦中自下往上数，一头只有一个柔爻到六爻全是柔爻的卦也有六个，总共有十二个，这十二卦是䷗复、䷒临、䷊泰、䷡大壮、䷱夬、䷀乾、䷫姤、䷫遯、䷋否、䷓观、䷖剥、䷁坤。因为是十二卦，恰好与一年十二个月的数字相应，《周易》作者认为这不是偶然的，十二卦的刚柔消长是天道运行十二个月消息盈虚的反映。这个思想在此十二卦的《彖传》中有明显的表示，是无须怀疑的。不过《彖传》并未明确地把十二消息卦同十二个月搭配起来。把十二消息卦同一年十二个月搭配起来是汉人的事。十二月卦出自孟喜、京房的卦气说。卦气说附会穿凿，实不足取，而关于十二月卦的说法则与《周易》原义相合。最早明确说出十二月卦的是三国吴人虞翻。《系辞传》说：“变通配四时。”虞翻说：“变通趣时，谓十二月消息也。泰、大壮、夬配春，乾、姤、遯配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配冬，谓十二月消息相变通而周于四时也。”把虞翻的话拓展开来，十二消息卦可分配十二月，即复䷗十一月（建子月）、临䷒十二月（建丑月）、泰䷊一月（建寅月）、大壮䷡二月（建卯月）、夬䷱三月（建辰月）、乾䷀四月（建巳月）、姤䷫五月（建午月）、遯䷫六月（建未月）、否䷋七月（建申月）、观䷓八月（建酉月）、剥䷖九月（建戌月）、坤䷁十月（建亥月）。

十二个阴消阳息的卦与一年四时十二个月的变化相适应，从整体上反映出《周易》作者具有这样的思想：事物变化发展的过程和天道运行一样，是刚长柔消，柔长刚消，刚柔相互消长的过程。这个思想从根本上说与关于对立统一的辩证法的观念是一致的，不同的是，《周易》把事物对立着的两个方面解释为刚与柔；刚是善的，柔是恶的；刚长吉，柔长凶；刚与柔相互消长反映人间君子与小人的斗争。

《周易》将刚柔消长视作自然界和人类社会变化的客观规律，

人们只能认识它，顺应它，利用它，不能改变它，抗拒它。《周易》还认为柔变刚，柔长刚消，不好；刚变柔，刚长柔消，好。例如剥卦䷖，一刚在上，五柔在下，刚正处在被柔剥而且将被剥尽的时候，这时的天时与人事对君子来说都不利，所以卦辞说：“不利有攸往。”告诫君子在剥的时候什么也不要干。《彖传》解释卦名和卦辞说：“剥，剥也，柔变刚也。不利有攸往，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”柔变刚，刚为柔所变，为柔所取代，柔一步步把刚剥掉。实际上柔变刚的过程早已开始，至剥已经到了尽头。原来是六刚爻的乾䷀，一变而为天风姤䷫，一柔在下，五刚在上。二变而为天山遯䷠，二柔在下，四刚在上。三变而为天地否䷋，三柔在下，三刚在上。四变而为风地观䷓，四柔在下，二刚在上。五变即为山地剥䷖，五柔在下，一刚在上，刚几乎被柔变尽，柔长而刚消，所以卦名曰剥。剥是小人得势的时代，小人尽剥君子，君子务须保持清醒的头脑，切勿妄动。

《周易》认为柔长刚消必有尽时，刚长柔消的时候必然到来。《序卦传》说：“物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复。”剥至极点，刚将复生，故剥卦之后次诸复卦。复䷗是反本的意思，为卦一刚在五柔之下，阴极而阳反。是十一月建子之卦。从天道来看，夏至十月阴盛至极，至十一月冬至之时，阳气反生于地中。此时虽只有一阳，看来势孤力薄，但它是初生的，向上的，前进的；万物将自此萌发盛长，其生生之势不可阻挡。在上之五柔虽众却必披靡消散，构不成在下一阳的障碍。

复卦辞说：“复亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，利有攸往。”剥卦辞只言“不利有攸往”，不言亨，复卦辞言亨，更言“利有攸往”，可见尽管剥与复都反映客观的规律，而且都不依人的意志为转移，而《周易》认为一阳初生在下的复好，一阳在上将被剥尽的剥不好。刚善柔恶，是剥、复两卦的思想基础，卦辞和《彖

传》的一切判断都自此来。“复，亨”，一阳自下复生，就必亨。“出入无疾，朋来无咎”，一阳复生于内而长进于外，力量是微弱的，然而有同类来支援，众阴侵害不了它，它必无咎。“反复其道”，阴长则阳消，阳消尽则长，阳长则阴消，反来复去不止，这是道，是规律。“七日来复”，阴长阳消，阳长阴消的规律非常准确，阳被消尽时，必定来复，可谓指日可待。阴自五月姤䷫始生，阴渐长，阳渐消，经过六月遯䷠、七月否䷋、八月观䷓、九月剥䷖、十月坤䷁，七次变化而成复卦。在复的时候，阳进阴退，刚长柔消，君子道长，小人道消，所以“利有攸往”。

《彖传》进一步发挥了卦辞的思想。复《彖传》说：“复亨，刚反。动而以顺行，是以出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复其见天地之心乎！”“刚反”，剥之一阳在上穷，必反于下而成为复，说的是复形成的必然性。“刚长”，刚既反而成复之后，一刚渐长，众柔渐消，其势不可挡，说的是复形成后刚长柔消的必然性。“天行也”，天行即天道，天道即天地日月星辰运行不止，日月盈亏，寒暑往来，四时交迭，昼夜进退的自然规律，完全是自然而然，无为而为，它自身没有主宰，人类也不能主宰。“反复其道，七日来复”，剥必反为复，准确无误，七日必来复，乃自然而然，非人力所能为。

“复其见天地之心乎！”孔子在解释过卦辞的意义之后，用这句话表达自己的体会、感受，意谓从复卦可见到“天地之心”。心是人才有的主思虑主预谋的东西，天地乃无思虑无预谋，何得言“心”？天地本无心，说“天地之心”，只是说天地运行生生不已，阴长阳消，阳长阴消，消息盈虚，无有间断，像似天地有心在主宰着自己的意向和行为。似心不是心，所谓“天地之心”指的就是“消息盈虚”的客观必然性，就是谁也改变不了的自然规律。

自然规律无处不在，《周易》六十四卦几乎无一卦不含有关于

自然规律的认识,为什么独复卦“见天地之心”?这是因为“天地之心”在复卦见得最显明最亲切。复之时,一阳在下初生微动,处在潜伏之中却又生意盎然,纵然五阴积累压抑在上也不能阻挡它的生机。阳看来被剥尽了,但不能剥尽,剥穷反于下;阳孑然一身而处下,看来微弱不堪,而其实强大无比。“天地之心”在这里看得最真切。别的卦则不然,例如泰卦䷊卦,天地交通,万物更新,这时只见物之蕃生盛大,“天地之心”实不易见。

“复其见天地之心”,与复是十一月卦有关。一年之中,十一月,尤其在冬至时节,阴气盛极,阳气开始自地下萌动上升,其势微弱得几乎无法感觉到,然而以后旺盛升腾的阳气恰恰以此为起点。天地之有“心”,在十一月特别是冬至半夜子时得到证明。宋人邵雍有诗云:“冬至子之半,天心无改移。一阳初动处,万物未生时。玄酒味方淡,大音声正希。此言如不信,更请问包牺。”这诗做得极好,“复其见天地之心”的含义被它点透了。天地之心岁岁月月无有一时间断改移,唯在建子之月冬至之时看得最真切。因为此时一阳初动,意味着将大动;万物欲生尚未生,意味着将大生。正如酒方在玄酒味淡时,音方在大音声希时。

以上我们分析了《周易》的十二消息卦,看到《周易》实质上认识了对立统一的规律,它用刚柔消长表述对立面的斗争与转化,又用一年十二个月的变通表述刚柔消长的过程,并且限定刚是善的,代表君子之道;柔是恶的,代表小人之道。这是《周易》卦中所反映的对立统一思想的一个特点。

第三个特点,《周易》的卦还把对立统一的规律表述为刚与柔和谐相处,用刚与柔的关系是否和谐,说明对立面统一的深刻意义。在这种情况下,刚与柔相须相得,不可或缺,分不出孰优孰劣,孰善孰恶,它们融洽和谐才是可取的。反之,阴阳失调,刚柔不协,则天与人都要出问题。

《周易》的这一思想在许多卦中得到证明。先说正面的例子。泰卦䷊，泰是通的意思，顾名思义，泰是天地之间和人类社会不多见的一种交通和畅的最佳状态。处于这种状态，这种时代，在自然界必是风调雨顺，在人类社会必是物足民丰，天下平和。是什么原因造成的呢？卦辞说：“泰，小往大来。”《周易》以柔为小，以刚为大；以在上体为往，在下体为来。“小往大来”，是说泰卦的二体，三画卦坤在上，三画卦乾在下。坤上乾下，地在上，为什么就是泰呢？《彖传》说：“泰，小往大来，吉亨，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”泰卦之所以为泰，所以吉亨，因为它“小往大来”，天下地上，乾下坤上，天地相交通，上下相交通，其实就是刚柔相交通。但是天毕竟在上，地毕竟在下，天与地实际上不能相交。于是古人说，不是天地之形交，是天地之气交。天为阳，阳气上腾而今居下；地为阴，阴气下降而今居上。在下的阳气向上，在上的阴气下降，阴阳二气必然相交。阴阳和畅，则万物生遂。阴阳亦即刚柔。刚柔二体在卦中不但处于斗争状态，有时候也非常和谐地统一在一起。泰卦就是一例。

刚柔和谐、交通、共处而导致吉亨，这是就天之道说的。《周易》讲天之道也讲民之故，而且最终落实到民之故上。那么刚柔和谐、交通，落实到社会人事上该如何理解呢？天道自然论阴阳刚柔，社会人事则论君臣上下君子小人。君子之道与小人之道不能和谐、交通，作《彖传》的孔子恐人发生误解，乃最后强调指出“君子道长，小人道消”，而其实泰卦讲的是刚柔和谐问题，不是消长问题。君与臣，上与下，可能推诚而志通。君子与小人在“道”上不能志通，人却是可以在一定的条件下保持和谐关系的，主要是君子小人各得其所。泰卦正是如此。君子居内，小人处外，各在其所当在的位置。

刚柔不和谐不交通,则天地否闭,人道不通,正气不伸,小人得志。否卦是典型的一例。否与泰情况完全相反。否䷋,坤下乾上,大往而小来。否《彖传》只就泰卦的反面说。泰《彖传》说“天地交而万物通”,否《彖传》则说“天地不交而万物不通”。泰《彖传》说“内阳而外阴”,否《彖传》则说“内阴而外阳”。泰《彖传》说“内君子而外小人,君子道长,小人道消”,否《彖传》则说“内小人而外君子,小人道长,君子道消”。不同的只有两点,泰《彖传》说上下交而志同,“内健而外顺”,否《彖传》则说“上下不交而天下无邦也”,“内柔而外刚”。这只是用词上的斟酌,实质并无区别。说“天下无邦”不说“志不同”,是强调否之时上下不交的严重性,不是志同志不同的问题,而是国无人,国将不国;邦无道,有邦同无邦。言刚柔不言健顺,是因为当否之时,天将起不到健的作用,地也将起不到顺的作用。否卦与泰卦根本对立,一个很好,一个很不好,关键在于天地(即刚柔)交与不交的问题。泰,乾下坤上,天地交;否,坤下乾上,天地不交。天地交好,不交不好,这说明《周易》认为刚柔有消长的问题,也有和谐不和谐的问题。

关于刚柔和谐的思想,贯穿在全部六十四卦之中,这方面的卦例可以举出很多。例如同人卦辞说:“同人于野,亨。利涉大川,利君子贞。”很好。为什么这样好?《彖传》说:“同人,柔得位得中而应乎乾,曰同人。同人曰。同人于野,利涉大川,乾行也。文明以健,中正而应,君子正也。唯君子为能通天下之志。”这些话中最要紧的是“柔得位得中而应乎乾”、“乾行也”和“文明以健,中正而应”三句。三句话的中心思想是刚柔相应,光有刚不行,光有柔也不行,光有刚柔而无刚柔相应更不行。卦中柔指六二,乾指九五。六二是成卦之主,它以阴居阴,得正处中,具有与人和同的条件,但是柔不能独立解决问题,必须应乎刚,有刚与之合作。“乾行也”。乾之道,天之道,其特点是刚健不息,无偏无私。六二通过九五刚健

无私起的作用,实现同人于野。“文明以健”,内卦离有文明之德,上体之九五有刚健之德,六二与九五中正而应,是以君子而行正道,自然会与天下人思想和同。所有这些,讲的都是刚柔相应,方能成就事业。

再如履䷉,卦辞说:“履虎尾,不咥人,亨。”履虎尾,取象奇特。紧蹑老虎尾巴走路,可谓人世间最危险的事情,然而老虎不咬你,保你亨通无事。原因是卦中刚柔相应,健说相互为用。《彖传》说:“履,柔履刚也。”指出这个履是柔履刚,不是刚履柔,也不是刚履刚。履为卦兑下乾上,兑柔乾刚,乾在前,兑蹑于其后,有履虎尾之象。八卦之中兑为至弱,乾为至健,以至弱蹑至健,有危险的一面,也有安全亨通的一面。兑能柔顺和悦,谦卑自处,则无险不可涉,纵然履虎尾也无妨。《彖传》又说:“说而应乎乾,是以履虎尾不咥人,亨。”下体兑是柔,上体乾是刚。兑以柔履乾之刚,唯一可行的办法是对刚要悦要应。悦是和悦,应是恭敬,二者不可或缺,但根本的态度是兑必须谦卑自处。苟能如此,虽刚暴亦不难驯服。不过还要看刚本身如何。《彖传》接着说“刚中正”,指出刚本身也要中正。此刚乃指九五言。九五居中而正,必然不过刚,刚的程度恰到好处,无过也无不及。这样的刚能够接受柔与它的协调合作,实现刚柔相应是可能的。

其他如小畜䷈、大有䷍,都强调刚柔相应问题。小畜《彖传》说:“小畜,柔得位而上下应之曰小畜。”柔得位,指六四以柔居柔居正得位。全卦只此一阴爻,上下五个阳爻都来应它,它以一阴畜止五阳,必然力不从心,只能小有所畜,故曰小畜。大有《彖传》说:“大有,柔得尊位大中而上下应之,曰大有。其德刚健而文明,应乎天而时行,是以元亨。”大有卦与小畜卦一样,也是一阴五阳,五阳照例要应一阴,所以《彖传》都说“上下应之”。不同的是小畜一阴居四得位而不中,大有一阴居五,得尊位又得中,情况要比小畜好

得多。同得上下五阳之应,小畜一阴是六四,只能小有所畜,大有一阴是六五,则能我有其大。大有为卦乾下离上,刚健而文明,固然很好,而欲使“刚健而文明”成为现实,还必须“应乎天而时行”,即上体的六五应乎下体之九二,使健不过刚,明不伤察,如此方可元亨。总之,刚柔相应是这些卦好或者较好、很好的主要根据。

第四个特点是刚柔交错。所谓刚柔交错,是指上体一个柔爻(或刚爻)与下体一个刚爻(或柔爻)之间的特殊关系。不是所有上下体的一个刚爻和一个柔爻都构成这种关系,构成刚柔交错的这种特殊关系的卦必须是上下二体中一个是阳卦,一个是阴卦,而且乾坤两个三画卦除外。换言之,这种卦的上体(或下体)必须是震三、艮三、坎三三个阳卦中的一个,而其下体(或上体)则必须是离三、巽三、兑三三个阴卦中的一个。在这样的六画卦中,阳卦中的那个刚爻与阴卦中的那个柔爻,发生刚柔交错的关系。刚柔交错,实质上强调的也是刚与柔的统一关系。这种刚与柔的统一关系主要表现为一方一个单独的刚爻与另一方一个单独的柔爻的交错关系。其次,一个阳卦和一个阴卦组成一个六画卦,它们之间的关系也是构成刚与柔统一关系的一个因素。

这种刚柔交错的关系,在易学史上有一个专门的名称,就是卦变。关于卦变的问题,古人的理解多有不同,而以苏轼《东坡易传》和程颐《伊川易传》之卦变说最为可信。他们主要根据贲卦《彖传》立论,所以我们须先知道贲卦《彖传》的内容。

贲卦《彖传》说:“贲,亨。柔来而文刚,故亨。分刚上而文柔,故小利有攸往,天文也。文明以止,人文也。观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。”

《东坡易传》说:

《易》有刚柔往来上下相易之说,而其最著者贲之《彖》也,

故学者沿是争推其所从变，曰“泰变为贲”，此大惑也。一卦之变为六十三，岂独为贲也哉！学者徒知泰之为贲，又乌知贲之不为泰乎！凡《易》之所为刚柔相易者，皆本诸乾坤也。乾施一阳于坤，以化其一阴而生三子，皆一阳而二阴。凡三子之卦有言“刚来”者，明其本坤也，而乾来化之。坤施一阴于乾，以化其一阳而生三女，皆一阴而二阳。凡三女之卦有言“柔来”者，明此本乾而坤来化之。故凡言此者，皆三子三女相值之卦也，非是卦也，则无是言也。蛊之《彖》曰“刚上而柔下”，贲之《彖》曰“柔来而文刚，分刚上而文柔”，咸之《彖》曰“柔上而刚下”，恒之《彖》曰“刚上而柔下”，损之《彖》曰“损下益上”，益之《彖》曰“损上益下”。此六者适遇而取之也。凡三子三女相值之卦十有八，而此独取其六何也？曰圣人之所取以为卦，亦多术矣，或取其象，或取其爻，或取其变，或取其刚柔之相易。贲之类是也。夫刚柔之相易，其所取以为卦之一端也，遇其取者则言，不取者则不言也。

程颐《伊川易传》说：

刚上柔下，损上益下，谓刚居上柔居下，损于上益于下，据成卦而言，非谓就卦中升降也。如讼、无妄云“刚来”，岂自上体而来也！凡以柔居五者皆云“柔进而上行”，柔居下者也，乃居尊位，是进而上也，非谓自下体而上也。卦之变皆自乾坤，先儒不达，故谓贲本是泰卦。岂有乾坤重而为泰，又由泰而变之理！下离本乾中爻变而成离，上艮本坤上爻变而成艮。离在内，故云“柔来”，艮在上，故云“刚上”，非自下体而上也。乾坤变而为六子，八卦重而为六十四，皆由乾坤之变也。

根据苏、程二氏的说法，贲《彖传》分析贲卦卦辞时，所取就是卦变。贲卦离下艮上，下体离两刚一柔，所以称“柔来”。“柔来”是说一柔在下体，而且下体是阴卦。上体艮两柔一刚，所以称“刚上”。“刚上”是说一刚在上体，而且上体是阳卦。上下二体一阴卦一阳卦，一个刚爻一个柔爻。这是刚柔交错的关系。《彖传》根据上下二体刚柔交错的关系分析一卦的卦义。这上下刚柔交错即古人所谓的卦变。刚柔交错就是苏氏说的“刚柔相易”。从成卦的角度说，上体艮是由坤上爻柔易为刚而来，下体离是由乾中爻刚易为柔而来，故云“刚柔相易”。从卦的构成的角度说，上体是阳卦，一个刚爻，下体是阴卦，一个柔爻，刚柔处在上下交错的状态，故云刚柔交错。

苏、程二氏关于卦变的说法，主要之点是这样的：第一，六十四卦中只有十八卦有卦变的问题，其余诸卦没有。这十八卦的上下体必由一阴卦一阳卦组成，泰、否两卦除外。即上体是震三、艮三、坎三三卦中的一卦，下体必须是巽三、兑三、离三三卦中的一卦，反之亦然。例如贲䷖，上体艮是阳卦，下体离是阴卦；益䷩，上体巽是阴卦，下体震是阳卦。第二，阳卦原来是坤，由于乾施给它一个刚爻，化掉它的一个柔爻，而变为震三，变为艮三，变为坎三。阴卦原来是乾，由于坤施给它一个柔爻，化掉它的一个刚爻，而变为巽三，变为离三，变为兑三。所谓卦变，实质上就是刚柔相易，即上体或下体中阴卦的那个柔爻是乾卦经过坤卦的作用变来，阳卦的那个刚爻是坤卦经过乾卦的作用变来。上下体都是阴卦或都是阳卦的卦以及泰、否两卦，不存在卦变的问题。第三，卦变的所谓“刚柔相易”，是从成卦的角度说，指乾坤之刚柔相易，非谓卦中刚柔升降，简单交换位置。贲䷖绝不是泰䷊之九二与上六一升一降，交换位置的结果。第四，六十四卦中有卦变意义的卦虽有十八个，但《彖传》认为实际取卦变之义的只有贲、蛊、咸、恒、损、益六卦。

第五个特点,既重视事物之一分为二,也强调合二而一。《周易》认为事物分为对立着的两个方面,即天地、乾坤、阴阳、男女,刚柔;同时两个方面必然也统一为一个东西。也就是说,万事万物一必为二,二必为一。

最能表达《周易》这一观点的是损卦六三爻辞所说的“三人行则损一人,一人行则得其友”。损卦下体是阴卦兑,上体是阳卦艮。一阴卦和一阳卦组成的六画卦是有卦变的卦。损卦是损下益上,下体本是乾,上面一个阳爻损为阴爻,上体本是坤,上面一个阴爻益为阳爻。这就是“三人行则损一人”的意思,简单说来,“三人行”即下体之阳爻,“损一人”即三个阳爻损去一个。“一人行则得其友”,指全卦六爻两两相与的关系。初九与九二,同德相比;六四与六五,也是同德相比。六三与上九虽非相比,却是正应。这些两两相与的关系,就是“一人行则得其友”。这是涉及六爻的问题,六三乃当损之爻,损卦之所以为损,是由它决定的,所以在六三爻辞表述出来。

“三人行则损一人,一人行则得其友”,所云乃天地间最大最明显的损益,具有普遍意义。孔子作《系辞传》对此作过哲学意义上的深刻说明。他说:“天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生。《易》曰,‘三人行则损一人,一人行则得其友’,言致一也。”孔子把损六三爻辞上升到抽象,赋予最一般的哲学意义。三人行则损一人,变为二人,一人行则得其友,也变为二人。这里强调的是二,事物必须有二,有二方可“致一”。“致一”是说凡物一必为二,二必为一。这个道理普遍存在,不过在天与地、男与女上表现最为典型。天地是最大的二,男女是最明显的二,天地、男女泛指阴阳两仪。既是一阴一阳,就势必絪縕交密,精气交构,以致精醇专一,化生万物。

“天地絪縕,万物化醇”,盖言天地之阴阳二气密相交感而致于

一,气化凝聚为万物。“男女构精,万物化生”,男女实包含在万物之内。言“万物化醇”,有生物与无生物全在内,此言“万物化生”,单指有生物。男女谓飞潜动植之雌雄牝牡,非单指人类。天地既生万物,万物之有生命者各有阴阳精气,阴阳精气相交构,则化生无穷。天地男女,化醇化生,反映在万物生成、发展的过程中,追求的是一,经由的是二。一必为二,二必为一,没有二便没有一。二从何来?二自一来。一分为二,一必分为二。二即阴阳而议。多一个必然损去,少一个必然益上。这是客观情势使然,不是人的主观愿望所致。

以上分析了《周易》卦中反映出来的关于对立统一的观点。全世界的古代哲学家和哲学著作几乎没有例外地都对对立统一的规律有一定的认识。《周易》六十四卦表达的对立统一规律有自己的独特之处。它用阴阳、天地、乾坤、刚柔这些特殊的概念表示事物对立着的两个方面。它认为凡属于阳的方面是好的,凡属于阴的方面是不好的。因此采取扶阳抑阴的态度。它认为天与地、乾与坤,前者是主要的,后者是配合的。即所谓天尊地卑,乾健坤顺,乾主坤配,乾先坤后。它还把事物发生、发展的过程视作刚柔消长的过程。同时刚柔的和谐统一、交错相处也是必然的,必要的。它认为事物分而为二是重要的,合而致一也是重要的。要致一则必先有二。追求的是一,经由的是二。是三必损而为二,是一也必益而为二。

《周易》六十四卦对质量互变的规律也有反映。《系辞传》曾对此做了精辟的概括:“《易》穷则变,变则通,通则久。”《系辞传》另外还多次言及“变通”,如“变通者趣时者也”,“化而裁之谓之变,推而行之谓之通”,“变而通之以尽利”,“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通”,“变通配四时”,等等。这些命题讲变又讲通,其实是讲质变与量变的问题。穷,量变到了相当的程度。化,自然而化,渐次慢

慢地化，即今语所说的量变。裁，当自然渐次进行的量变达到穷极程度时，加以人为的制裁，促使完成质变，旧质变为新质。旧质变为新质的变是质变。《易》中所谓“变化”，实有两个含义，变指质变，化指量变，不似今语“变化”那样意义单一。量变到穷极之时，必然发生阻塞不通的现象，于是有了质变。质变之后产生新质，开始了新的量变过程，由先前的阻塞不通变为通。如此由化而塞，由塞而变，由变而通的过程没有真正穷尽的时候，故曰“通则久”。

一卦由初至上可谓化，亦即量变。一卦发展到上爻的时候，量变到了尽头，由此一卦转变为另一卦，这就是质变。《序卦传》在说明两卦相次的缘由时，对有些卦着重说明一卦之后为什么次之以这一卦而不次之以另一卦，如屯卦之后次之以蒙卦，《序卦传》说：“屯者物之始生也，物生必蒙，故受之以蒙。”对有些卦则着重说明此一卦发展到一定的程度必然走向反面，发生质变，转变为另一卦，如泰卦之后是否卦，剥卦之后是复卦，大过之后是坎卦，遯卦之后是大壮，大壮之后是晋卦，家人之后是睽卦，蹇卦之后是解卦，震卦之后是艮卦，艮卦之后是渐卦，涣卦之后是节卦，既济之后是未济，《序卦传》解释说，“泰者通也，物不可以终通，故受之以否”，“剥者剥也，物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复”，“物不可以终过，故受之以坎”，“遯者退也，物不可以终遯，故受之以大壮”，“物不可以终壮，故受之以晋”，“家道穷必乖，故受之以睽”，“蹇者难也，物不可以终难，故受之以解”，“震者动也，物不可以终动，止之，故受之以艮”，“艮者止也，物不可以终止，故受之以渐”，“涣者离也，物不可以终离，故受之以节”，“物不可穷也，故受之以未济终焉”。这些物不可以终什么，故受之以什么的命题所云全是量变质变转化的规律。剥卦“剥穷上反下”和未济“物不可穷也”，明确提出物穷的问题，指出物的量变有穷的时候，然而不能穷，穷则必发生质变，经过质变，穷则必通。

三、《周易》的思想精华主要寓于六十四卦的排列结构之中

《周易》是以卜筮为形式的哲学著作,它的思想多通过隐晦的方法表达,而不用明确的概念、范畴、命题直截了当地说明问题。若不是孔子给它作了十篇《易传》,把它的思想内涵用哲学的语言表述出来,我们至今恐怕也不能对它有真正的了解。上文我们已经说过,《周易》的筮和卦中寓有极丰富而深刻的哲学思想。然而《周易》书中最具特色的思想精华主要寓于六十四卦的排列结构之中。这也是我们通过孔子作的《易传》知道的。以下从几个方面论述。

1. 首乾次坤反映从“殷道亲亲”到“周道尊尊”的深刻变化

《周易》是周代之易,它与殷代之叫做《归藏》或《坤乾》的易的根本区别是《坤乾》首坤次乾,《周易》颠倒过来,变为首乾次坤。坤为首变为乾为首,反映社会意识形态的重大变化。殷易《坤乾》以坤为首,反映“殷道亲亲”;《周易》以乾为首,反映“周道尊尊”。

《史记·梁孝王世家》说:“梁王西入朝谒窦太后。燕见,与景帝俱侍坐于太后前,语言私说。太后谓帝曰:‘吾闻殷道亲亲,周道尊尊,其义一也。安车大驾,用梁孝王为寄!’景帝跪席举身曰:‘诺。’罢酒出,帝召袁盎诸大臣通经术者,曰:‘太后言如是,何谓也?’皆对曰,太后意欲立梁王为帝太子。帝问其状,袁盎等曰,殷道亲亲者立弟,周道尊尊者立子。殷道质,质者法天,亲其所亲,故立弟。周道文,文者法地。尊者敬也,敬其本始,故立长子。周道,太子死立適(嫡)孙。殷道,太子死立其弟。”

又,《春秋》隐公七年说:“齐侯使其弟年来聘。”《公羊传》说:“其称弟何?母弟称弟,母兄称兄。”何休注说:“分别同母者,《春

秋》变周之文，从殷之质，质家亲亲，明当原异于群公子也。”

又，《中庸》说：“仁者人也，亲亲为大，义者宜也，尊贤为大。”《丧服四制》说：“贵贵，尊尊，义之大者也。”又说：“资于事父以事母而爱同。天无二日，土无二王，国无二君，家无二尊，以一治之也。故父在为母齐衰期者，见无二尊也。”《表记》说：“母亲而不尊，父尊而不亲。”《丧服传》说：“妇人有三从之义，无专用之道，故未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子。故父者子之天也，夫者妻之天也。”司马谈说：“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。”

这是“殷道亲亲，周道尊尊”二语明见于史籍和儒家经典的记载。从这些记载中我们不仅看得出所谓“亲亲”，所指是血缘关系，而且知道所谓“尊尊”，最初也从血缘关系中发生。“亲亲”，意谓以血缘关系中的自然因素为重；“尊尊”，意谓以血缘关系中的人为因素为重。以血缘关系中的自然因素为重，是说，论亲情关系，母亲比父亲更重要，同母所生兄弟，亲于异母同父兄弟。这在父权制早已确立的阶级社会，是作为母系氏族制度的残余存在的。虽然只是残余，但在殷代，它的影响依然相当强烈，以至于尽管在家长和君位的继承上都实行父系世系，却又不能不同时重视母亲的地位和作用。至少，母亲不比父亲为卑。既要考虑父亲的一面，也要考虑母亲的一面。以血缘关系中的人为因素为重，是说，自然的血缘关系被人为地改造了，父亲和父系世系占据独尊的地位，与母亲的亲情关系只是在不妨碍父亲一尊地位的前提下才被考虑到。母亲亲而不尊，父亲尊而不亲。母亲之亲完全被父亲之尊所淹没。母亲在父系世系继承问题上先前所起的作用，至此被父亲之尊排斥几尽。父亲的一尊地位无容置疑地确立起来，男尊女卑，夫尊妻卑，父尊母卑，已经成为无可逆转的历史结局，女人的价值仅仅体现在做男人的附属物这一点上。父亲一尊地位的确立，是一个历

史性的进步。这个历史性的进步发生在殷周之际。可以认为,周之代殷,实际上就是“周道尊尊”取代“殷道亲亲”。

“周道尊尊”与“殷道亲亲”的对立集中地表现在君位继承问题上。上引《史记·梁孝王世家》窦太后及袁盎等所云立子立弟事恰好说明这一问题。在殷代,虽然早已确立了父死子继的制度,但由于母权制残余影响的存在,女人在自然的血缘关系中还起着相当大的作用,母统继续受到重视的缘故,兄终弟及的制度依然具有决定性的意义。父死子继与兄终弟及并行,这种继承制度充分考虑到母统方面的欲求,太子死,要立太子之母弟而不立嫡孙,实际上更多的情况倒是兄死母弟直接继位。特别重要的一点是,兄终弟及之“弟”必是同母弟,因为所谓“殷道亲亲者立弟”,出发点是“亲亲”,“亲亲”要表现的是血缘关系中自然之爱的一面;假若是异母弟,则没有了母亲方面的亲情而只剩下父亲单方面的血缘关系,那就谈不上“亲亲”,谈不上自然之爱了。

至周代,在血缘关系领域内,先前的“亲亲”原则,先前的自然之爱,被人为地割断了,母统方面在继承问题上的欲求被彻底地排斥了。造成这一变化的本初契机是父亲一尊地位的确立,父权绝对优势的形成。为了保证天子王位、诸侯君位直系世系的一贯性,产生了嫡长子继承制和与之相联系的宗法制。一切非嫡出和虽嫡出但非长子的王子、公子全被排斥在君统之外,纵然是嫡长子,他之所以获得做世子的资格,也仅仅由于他有继体承重的身份而与他母亲的地位以及他与母亲的亲情关系无关。在继承问题上,一切都围绕保证父系直系世系的一贯性展开,母亲的影响已不起作用。嫡母所生之子,除长子外,其余全与庶子一样没有资格继承君位,就是最好的证明。

“周道尊尊”取代“殷道亲亲”的这一历史性变化,在《周易》六十四卦的排列结构上明显地表现出来。如果说殷易《归藏》表现的

是重母统的“殷道亲亲”原则的话,那么《周易》表现的就是重父统的“周道尊尊”原则。《周易》与《归藏》在六十四卦排列结构上的不同当然主要表现为前者首乾次坤,后者首坤次乾。《周易》首乾次坤这个特点,《系辞传》开篇第一句话就明确指出“天尊地卑,乾坤定矣”。天尊地卑、乾尊坤卑的思想不仅表现在乾坤两卦的关系上,而且整个六十四卦无处不贯穿着这一思想。《周易》之阴阳、刚柔、大小、消息、贵贱、君子小人等等上面都有“尊尊”思想的印记。特别是家人卦辞说“家人,利女贞”,《彖传》解释说:“家人,女正位乎内,男正位乎外。男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正,正家而天下定矣!”反映男尊女卑的思想尤为明显。在家庭中确立等级森严的制度,父母是严君,子女是仆从。在家庭的等级中,男、父、夫与女、母、妇是天与地,尊与卑的关系。双方在各自应有的地位上,不相紊乱,这就是正。家庭中男女、父母,夫妇的关系摆正了,可以引申为全社会政治关系的正。摆正君臣上下的尊卑关系,从而天下国家也就定了。

男尊女卑,夫尊妻卑,父尊子卑,君尊臣卑的思想在《周易》乾坤两卦的关系中表现细微而深刻。看得出《周易》把乾卦置诸首位,坤卦放在乾的后面,的确有深意。乾坤之取象显然为了表现乾尊坤卑,乾卦取天为象,乾六爻取龙为象,表现乾健独立独行,自强不息的性质及其崇高的地位。坤卦取牝马之象,坤六爻取“履霜坚冰”、“括囊”、“黄裳”、“其血玄黄”等多种象,无不在说明坤对乾的从属地位,坤犹如乾的影子,它的存在的意义仅仅在于乾需要有它配合,用它的卑体现乾的尊,用它的顺体现乾的健。

乾坤两卦卦爻辞更为明显地反映了乾尊坤卑的关系。乾卦卦辞“乾元亨利贞”,指明乾健犹如天道运行,春夏秋冬交替变化,永无差忒,永无停息,无有尽头;坤卦卦辞言“元亨利牝马之贞。君子

有攸往，先迷后得主，利西南得朋，东北丧朋，安贞吉”，其意思完全是表示坤以乾为尊为主为先，自己必须甘居卑下，居乾之后，做乾之配，团结一切可以团结的同类，却不私结朋党，全心全意地为乾服务。乾六爻爻辞自“潜龙勿用”至“亢龙有悔”，全是以龙的潜见飞亢为象表达乾健自身独立独行的运动变化，而坤卦六爻爻辞则讲坤如何顺乾而动，如何在顺乾方面求吉。“初六履霜，坚冰至”，开始就把坤道归入值得提防的一类，指出坤道不可长，告诫人们防渐杜微，豫为之防范。“上六龙战于野，其血玄黄”，坤道发展到极盛乃至达到阴敌阳，坤敌乾，坤与乾战的地步，这是最糟糕，最可怕的局面。这时乾只有与坤战，才能保持天玄地黄，乾尊坤卑的合理关系，避免天地混杂，乾坤颠倒的事情发生。

乾健不息，独立独行，坤顺效法乾而动，顺承乾而行。孔子作的《易传》把乾坤的这种关系揭示出来并提到理论的高度。坤《文言传》说“坤道其顺乎，承天而时行”，准确地点出坤的特点、价值就在于顺乾承天。《文言传》还说“阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也，地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也”，更加指明坤与乾的关系就是夫妻关系，君臣关系，天地关系，坤之道就是妻之道，臣之道，地之道。

《彖传》则从生成万物的角度讲乾与坤的关系。在生成万物的过程中，坤对于乾永远处在顺从被动的地位。乾《彖传》曰“乃统天”，坤《彖传》曰“乃顺承天”，点出坤的性质是顺承乾，乾亦须坤来顺承，乾坤合德，万物乃成。但乾坤不平等，乾为主而坤为配，坤只是在顺乾而动的时候，自己的行为才有意义。

《周易》六十四卦结构上将坤排在乾的后面，而以乾为首，有极深刻的哲学意义。乾尊坤卑这一思想对整个中国思想文化的发展有着深远的影响。后世形成的“三纲”观念在这里可以找到它的源头。《周易》最早提出乾尊坤卑，坤顺乾承乾的思想，并且有了明确

的地道、妻道、臣道的意识。发展下去，在《仪礼·丧服》里出现了父、夫、君为至尊的概念，女人更被置于不容改变的以男人为天的地位而永远成为男人的附属物。《丧服》说：“妇人有三从之义，无专用之道。故未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子。故父者子之天也，夫者妻之天也。妇人不贰斩者，犹曰不贰天也。”肯定了子以父为天，妻以夫为天。虽未言及臣以君为天，然而提到臣为君服斩，诸侯为天子服斩，实际上也等于肯定了臣以君为天。

汉代董仲舒则从哲学的高度追寻君臣、父子、夫妻三种关系的源头，深刻地指出君臣、父子、夫妻三种关系来自阴阳之道。《春秋繁露·基业》说：“物莫无合，而合各有阴阳。阳兼于阴，阴兼于阳；妻兼于夫，夫兼于妻，父兼于子，子兼于父；君兼于臣，臣兼于君。君臣、父子、夫妇之义皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳；妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功。”这段话讲得非常精彩，它说世上一切事物都有阴阳两个方面，有阴必有阳，有阳必有阴，不可能有阳无阴，有阴无阳。君臣、父子、夫妇三种关系是阴与阳的关系，君、父、夫为阳，臣、子、妇为阴。阴与阳不是平等的关系，阴对于阳处于附属的地位。阴之道的实质是自己不可独立独行。无论做什么事情，阳动阴方可随着而动，阴之所为必是阳之所为。阳不动则阴不可先动，阳不为则阴不可独为。事情完成，功劳要归之于阳，阴不得分功。董仲舒的解释具有理论意义，他关于阴阳（也就是乾坤）的关系的说法，我们无法断定是否得自《周易》，但与《周易》的思想一致则是肯定的。把董仲舒的理论扼要地表达出来，就是：君臣、父子、夫妇的关系实质是阴阳关系。阴阳关系实质上是一种主从关系。

董仲舒确定君臣、父子、夫妻是阴与阳的关系，在《春秋繁露·深察名号》篇提出“三纲五纪”的概念，但对“三纲”的名义未作出明确的解释。至西汉末年，《礼纬·含文嘉》正式提出“君为臣纲，父为

子纲,夫为妻纲”的说法,即所谓“三纲”。至东汉《白虎通义·三纲六纪》进一步指出君臣、父子、夫妇为“整齐人道”之“三纲”。它说:“君臣父子夫妇,六人也,所以称三纲何?一阴一阳谓之道,阳得阴而成,阴得阳而序,刚柔相配,故六人为三纲。”六人本当称六纲,不曰六纲而曰三纲,是因为六人各有阴阳,阴阳相须相得相配;君、父、夫有臣、子、妻为配,乃得为人道之纲。六人两两为主为配,故曰三纲不曰六纲。

“三纲”思想渊源有自,绝非汉代忽然出现。它的形成与“周道尊尊”有关,与《周易》六十四卦乾尊坤卑的思想有关。“周道尊尊”、乾尊坤卑,在周代是反映时代精神的思想精华,有推动历史进步的积极意义。曾经是精华的东西有可能变成糟粕,后世以为是糟粕的东西先前可能是精华。当先秦的“尊尊”、乾尊坤卑思想发展到汉代演变为“三纲”观念的时候,当时人以为是精华的东西而实际上已经开始逐渐变为糟粕。

2. 乾坤居六十四卦之首具有深刻的理论意义

《周易》六十四卦首乾次坤,乾坤并列置于六十四卦之首,与夏易《连山》、殷易《归藏》大不相同。《连山》以艮卦居六十四卦之首,它的寓意如何,我们不甚清楚。《归藏》首坤次乾的含义我们是知道的,已如上述,但是它以坤乾两卦居六十四卦之首有什么意义我们就不得而知了。《周易》由于有孔子的《易传》提供指示,我们得以明白它把乾坤两卦置诸六十四卦之首,含义深远,非出偶然。

《序卦传》说:“有天地然后万物生焉,盈天地之间者唯万物。”为什么将乾坤放在六十四卦之首呢?是因为《易》与天地准,弥纶天地之道,天地是什么样,《易》也就是什么样。天地确立,才有万物的产生。天地之间唯有万物,除却万物之外什么也没有。天地在万物之先,有天地然后生成万物。《易》是天地万物的摹本,故《易》必须体现天地确立而生成万物的客观实际,因而必须将乾坤

放在六十四卦之首。乾坤居六十四卦之首，意味着乾坤在六十四卦中具有决定性意义，有了乾坤才有其他六十二卦，也才有《易》，犹如宇宙，有了天地然后才有万物，天地在宇宙万物中具有决定性意义。《易》只是乾坤及其余六十二卦，别无其他。宇宙只是天地及其所生的万物，也别无其他。

乾坤是怎么来的呢？《系辞传》说：“《易》有太极，是生两仪。”两仪就是乾坤，乾坤来自太极。太极即是乾坤未分时的混沌状态，《易》本身不曾给它画出一个符号，后世有人用一个圆圈代表它，固然未为不可，但是我们应当明白，太极这一范畴在《易》中只有理论意义，它没有进入六十四卦的范围，当然不会有代表它的符号。《易》作者认为宇宙的情况和《易》相同，它也是太极剖判为天地两仪，有天地然后产生万物。太极之先是什么，《易》作者不再追求，也根本不提出这个问题，说明他们不认为太极有个从无到有的过程，不认为太极是由什么创造出来的。在他们的意识中，太极从来就有，没有开始；由太极而天地，由天地而万物，也是由有到有的变化过程。宋人张载在《正蒙》中说“大《易》不言有无。言有无，诸子之陋也”，已经发现了《周易》的这一特点。仅就这一点，我们就可以认定《周易》的宇宙观是唯物论的。

《周易》六十四卦每相比邻之两卦都是一个矛盾统一体，都是一个对子，然而乾坤两卦作用特殊，其他的矛盾统一体全是由乾坤的作用而产生，也就是所谓“万物生焉”。《系辞传》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”又说：“乾坤，其《易》之门邪！乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”这两段话是说乾坤二卦在《易》中是一对矛盾，是一个矛盾统一体。它们的实质是阴阳，表现在六十四卦的变化中就是刚柔。乾坤在《易》中又是一对特殊的矛盾，一

个特殊的矛盾统一体。它们能“体天地之撰”，能“通神明之德”，即能够体现天地自然生育万物之客观规律。“刚柔相摩”是乾坤二物发展变化的内在动力，“八卦相荡”是乾坤发展变化生成六十四卦的外部状态。“雷霆”，“风雨”，“日月”，“寒暑”，是用自然界的运动变化说明乾坤在发展变化中种种表现的客观性。成象成形，成男成女，是说天地生育之万物，乾坤创生之诸卦，皆分为阴阳两方面。诸卦有阴有阳，不外乎阴阳两方面，万物也有阴有阳，不外乎阴阳两方面。

《周易》六十四卦的结构除卦的排列次序问题外，还有一个从筮法的角度看乾之策与坤之策的构成问题。在乾之策与坤之策的构成方面也能看出乾坤合德而生成万物的迹象。《系辞传》说：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。”我们已经知道，卦是通过筮法求得的。每一卦的得出，都是 49 根蓍草鼓之舞之，弄来弄去的结果。乾卦六爻皆九，九的过揲之策数（即蓍草数）是 36。六个 36 是 216。坤卦六爻皆六，六的过揲之策数是 24。六个 24 是 144。乾坤两卦策数之和恰巧是 360，相当于古代历法中一年的日数。古人认识自然界及其规律，正是从寒暑交迭，四时成岁这一屡见不鲜的现象开始的。春夏秋冬，一寒一暑是天地日月运动变化的一个单元。古人认为乾坤生成万物的过程在这个单元中看得最清楚。《论语·阳货》说：“子曰：‘天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！’”也是以为天地生成万物是通过四时的变化表现出来的。《系辞传》说“广大配天地，变通配四时”，“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时”，更是确切肯定地把天地变化同四时联系起来。四时的变化就是天地的变化，天地的变化表现为四时的变化。四时交迭一个回合便是一岁，一岁 360 天。乾坤两卦之策恰是一岁之日，本是人为的偶然之事，作《易》的人心中有一个天地交感形成四

时的变化,在四时的变化中产生万物的思想主宰着,便认定乾坤之策数合为 360,不是偶然的巧合,而是乾坤生成诸卦客观地反映着天地生成万物的事实。

万物在六十四卦的策数中也能找到反映。六十四卦之三百八十四爻中一半是阳爻九,一半是阴爻六,即九与六各 192。九以过揲之数 36 计算,六爻共 6912 策。六以过揲之数 24 计算,六爻共 4608 策。全《易》六十四卦三百八十四爻共计 11,520 策,约当万物之数。乾坤两卦的策数当 360,即一年的日数,六十四卦的策数当万物之数,两句话的意思合起来看,便表达了一个明显的思想:天地共生万物,乾坤因而共生诸卦。

乾坤两卦居首,然后展开其余六十二卦,《周易》六十四卦结构的这个特点蕴含的哲学意义是明显的,它在告诉人们,太极和由太极剖判而来的天地以及由天地生成的万物构成了我们人类赖以生存的这个世界,它们具有不容置疑的客观性,人的意识实际上由它们所决定而对它们不发生决定性的影响。我们的世界除了天地和包括人类在内的万物之外什么也没有。上帝在《周易》这里没有立脚之地,因为世界不是被创造的而是从来就有,上帝派不上用场。尽管《周易》未能也不可能指明世界的物质性,更不曾提出存在与意识的范畴,但是它毕竟讲出了“有天地然后万物生焉,盈天地之间者唯万物”这个伟大的命题,表明它贯彻的是一条唯物论的哲学路线。

3. 既济未济居后,与乾坤居首具有同样深刻的哲学意义

《庄子·天下》篇说:“《易》以道阴阳”。《史记·太史公自序》说:“《易》以道化。”程颐《伊川易传》说:“《易》变易也,随时变易以从道也。”《易》是讲阴阳对立统一,讲发展变化的书。《易》在摹写变化中的世界的时候,同时把变化描绘为过程。《易》关于变化是过程的思想主要反映在六十四卦的排列结构上。六十四卦排列结构以

乾坤两卦居首而以既济未济两卦居后,意味着六十四卦的发展变化是一个大的过程。乾坤资生资始,创生化育万物;表现在卦上,阴阳交错,刚柔迭用,形成一卦又一卦,最后达到既济和未济。六十四卦之最后两卦是既济未济,反映着《易》作者的一个极深刻的思想,他通过六十四卦的排列反映世间万事万物的一个大的发展过程,乾坤两卦代表这个过程的开始,中间 60 卦是这个过程的展开,既济未济两卦是这个过程的结束。乾坤两卦居首的意义已如前述,其余 60 卦每两卦可视为一环,环环相扣,构成事物变化发展的长过程。既是过程,就必有个结束的时候,所以倒数第二卦是既济。《杂卦传》说“既济定也”,事物发展到一定的程度,形成一种形态,暂时或者表面上不再变动,这就是定。在六十四卦中泰、否、咸、恒、损、益、既济、未济等 8 卦六爻皆有应。既济六爻不但皆应,而且都当位,阴爻都居阴位,阳爻都居阳位。六爻皆有应皆当位,表明矛盾至此已全部解决,过程已宣告终结,乾坤或几乎息,物或几乎穷。然而乾坤不能息,物不可穷。息的只是旧物旧过程。旧物之后是新物,旧过程之后是新过程,旧过程的终结便是新过程的开始,所以既济之后还有未济。未济六爻皆应但皆不当位,于是矛盾又发生。未济是终结却不似终结,既济似终结却不是终结。既济恰巧处在新旧过程的联结点上,它不是新过程的开始却联结着新过程的开始,它不是未济孕育着未济。《易》作者运用哲学匠心,把既济安排在六十四卦之后而不是最后,把他的“物不可穷”的伟大的辩证法思想表达得如此深刻、巧妙而富有魅力,以至于在数千年后的今天我们来读它,仍要不止一次地惊叹不已。

4. 《周易》下经自咸恒始,反映《易》作者正确的历史观

《周易》六十四卦分上下经两部分,上经三十卦至离卦结束,下经自咸卦开始。下经第一卦咸卦不是接着离卦而来,它是一个新的开始。根据《序卦传》的说明,《周易》六十四卦有两个开始。第

一个开始是乾坤两卦,乾坤两卦是《易》之缊,《易》之门,全部六十四卦都由乾坤两卦产生。这反映《周易》唯物论的宇宙观。孔子的《序卦传》说“有天地然后万物生焉,盈天地之间者唯万物”,把《周易》六十四卦结构上蕴含的正确的宇宙观明确地揭示了出来。《周易》实质上把世界看成是物质性的,看成是人类意识之外的存在,这个物质性的世界从来就有,并非由什么超自然的力量所创造。

在《周易》六十四卦的结构上,把咸恒两卦排列在下经三十四卦之首,表现出另一深刻的思想,即人类是万物的一部分,是万物发展变化的结果,不是什么超自然的力量所创造。这一深刻的思想还包括,人类的历史自男女有别亦即个体婚制开始,发生根本性的变化。以前,处在男女无别的群婚状态,人与人之间的关系是蒙昧的,野蛮的,与禽兽很相似。人类真正与禽兽区别开来,产生唯人类才有的自觉意识,是从男女有别的个体婚制开始的。

咸卦与恒卦是六十四卦排列的第二个开始,这个开始比起第一个开始来,是低层次的,它应该包括在由第一个开始展开的全部过程之中,所以孔子作《序卦传》说:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。”万物之中包含着男女,人类不在万物之外,人类原本是自然的一部分,人类从自然界分离出来并成为具有独立、自觉意识的一类是以后的事情。《序卦传》用“有天地然后有万物”比喻第一个开始,天地喻乾坤,万物喻六十四卦。用“有万物然后有男女,有男女然后有夫妇”,“然后礼义有所错”比喻第二个开始,男女、夫妇喻咸、恒,父子、君臣、上下、礼义等比喻咸、恒之后诸卦。六十四卦之下经三十四卦以咸、恒居首的哲学意义经孔子《序卦传》的发掘、阐释,我们至少看清楚三点:第一,人类不是经由什么超自然的力量创造出来的,人类原来也是自然界的一部分,它是自然的产物。第二,人类从自然

界分离出来,成为历史的主体。人类立于天地之间,成为最伟大,最值得称道的存在。第三,人类早期曾经有过一个虽脱离动物界却又与动物相似的漫长的前文明阶段,这个阶段的文化特征主要是群婚状态。一夫一妻的个体婚制在原始社会向文明社会转变的时候具有关键性意义。《序卦传》把文明时代的基本标志——国家的产生一直追溯到“有夫妇”,显然已经看到了个体婚制的确定最终导致人类文明时代的来临。《序卦传》甚至揭开了礼的奥秘。礼与阶级社会同步产生,礼产生的最初契机也是“有夫妇”。有夫妇之后才有父子关系,有父子关系之后才有君臣关系以及上下尊卑关系。血缘关系的亲疏差异和政治关系的贵贱不同形成等级制度。等级制度用一定的仪节表现出来就是礼。孔子当然不知什么是历史唯物主义,但是他通过对六十四卦排列意义的分析所表达的关于人类早期历史的认识,在他那个时代是无与伦比的。即便用今日的眼光看,孔子关于历史问题所达到的理论高度也值得称道。

5. 《易传》对六十四卦排列结构哲学意义的阐释

《周易》哲学的精华主要寓于六十四卦排列的结构之中,《周易》哲学的底蕴主要通过孔子的《易传》得到阐发。《易传》在六十四卦结构问题上下的功夫最大。《易传》的概念、命题实际上讲的许多都是《易经》六十四卦的结构问题。以上四方面的分析也是根据《易传》进行的。离开《易传》,对《周易》进行任何哲学估价都将是困难的。为了对《周易》六十四卦排列结构之哲学意义的认识更全面更深刻,这里从《易传》的角度出发再作分析。

孔子作《易传》,对于乾坤两卦居首和乾先坤后的结构特点,特别重视,反复强调,《系辞传上》说:“乾坤其易之缊邪,乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易,易不可见则乾坤或几乎息矣。”这段话的哲学意义相当深刻。孔子从《易》乾坤两卦居首这一

事实看出了一个伟大的真理。这就是，易是一个生生不息的过程，这个过程是由一个矛盾统一体的运动构成的，这个矛盾统一体的矛盾两方是乾与坤，乾与坤的矛盾运动的过程就是易。假如乾坤的矛盾止息，易也就宣告完结，但是乾与坤的矛盾运动实际上不能止息，易也就永无完结之时。这一思想极其精卓，它反映了作《易》的人其思维由具体到抽象的进程已经达到称得上令人惊叹的程度。《易》是客观世界的抽象，易就是世界，世界也就是易；乾坤是易的抽象，《易》就是乾坤，乾坤矛盾运动的过程也就是易。

《序卦传》说：“有天地然后万物生焉。”《系辞传下》说：“乾坤，其易之门邪！乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”《系辞传上》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”“易”是客观世界的抽象，乾坤是“易”的抽象。由具体到抽象，是人类早期认识上的进步；由抽象到具体，是人类早期认识上的更大进步。乾坤、阴阳、刚柔是一种抽象，一种较大的抽象。比它更大的抽象就是“太极”了，但“太极”不表现为动态，而且它只告诉人们万物的本质是物质，物质当然是最大的抽象。乾坤、阴阳、刚柔比“太极”具体一步，它在从动态的角度描述世界的时候，世界被一分为二，被分为乾与坤，阴与阳，刚与柔。但是乾与坤、阴与阳、刚与柔依然比较抽象，因为它适用于整个世界。世界在运动中变得品类万殊，变得具体而微。乾坤、阴阳、刚柔在运动中经过“相摩”、“相荡”、“鼓之”、“润之”，经过“雷霆”、“风雨”、“日月”、“寒暑”的作用，生成四象、八卦、六十四卦，即所谓成象成形，成男成女。六十四卦才是人类早期的认识由粗糙的低级阶段达到比较精致的高级阶段的表现。至此，人们懂得了将抽象的概念、范畴引申为较多的具体的概念。孔子作《易传》，实际上似乎已经对此有所认识，认识到由乾坤合德生成六十

四卦,由阴阳、刚柔组成六十四卦,是人类的认识由抽象上升到具体的过程,只是未能明确地加以指出而已。

《易传》比较集中地讲六十四卦的排列问题。孔子认为六十四卦依乾坤屯蒙需讼师比小畜履泰否以至既济未济的顺序排列,相邻两卦卦画不反则对,反映《易》作者思维方式上的辩证法特点。孔子的《序卦传》说:“屯者物之始生也。物生必蒙,故受之以蒙。蒙者蒙也,物之稚也。物稚不可不养也,故受之以需。需者饮食之道也,饮食必有讼,故受之以讼。讼必有众起,故受之以师。师者众也,众必有所比,故受之以比……”以下全是类似的话,句式不外乎“必……故受之以……”和“不可不……故受之以……”两种。说明作《易》的人不是胡乱地把六十四卦摆在一起,排列是有规律的。这是因为作《易》的人把发展看成过程,过程中包括着许多量变和质变的线和点,这些线和点就是卦。一卦结束,另一卦开始,其间有明显的必然性。虽然有时候这种必然性显得十分牵强,所说的此卦后头继之以某卦的理由往往并不贴切,但是作《易》的人之所以如此排列六十四卦,却有他一番良苦用心,他要借六十四卦的排列反映客观世界变化的过程和规律,这一点委实并不简单,其辩证思维所达到的水平可谓不低,只是没有采取理论化的形式罢了。《序卦传》对六十四卦的排列结构哲学意义的开掘和表述初步采取了理论化的形式。《序卦传》对《周易》是有贡献的,因为有了《序卦传》的说明,《周易》六十四卦排列结构才成为可以理解的。后世有人说《序卦传》肤浅,浅薄,是不公允的。

第四章 《周易》中的天、地、人

天、地、人在《周易》中是三个重要概念,《周易》的一切思想几乎都与这三个概念有关,尤其《周易》的哲学思想无不通过由天、地、人三个概念构成的命题表达出来。《周易》是一部讲哲学的书,所以《庄子·天下》说“《易》以道阴阳”,《史记·太史公自序》说“《易》以道化”。《周易》讲阴阳变化,离不开天、地、人三个概念及其相互关系。《说卦传》明确地说:“是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。”天、地、人被合称为“三才”,意谓“三才”是最重要的存在,离开“三才”则无《易》可言。在《说卦传》的作者看来,易卦之所以为六画,是依据天、地、人“三才”而来。虽然这并不符合六画卦形成的实际,却集中地反映出《周易》思维模式的一大特色,即天、地、人“三才”构成客观世界的实在内容,人作为认识的主体所能涉及的一切问题都在天、地、人“三才”及其相互关系的包含之中。因此,在这个意义上我们甚至可以说,《周易》是一部讲天、地、人及其相互关系的书。

《周易》讲的天是自然之天,不是天神,《周易》讲的地是自然之地,不是地祇;《周易》讲的人是社会的人,不是抽象的人,是上智的人,不是下愚的人。《周易》讲天讲地讲人,但归根结底是讲人,而且大部分内容是讲人。讲天讲地,最后总要落实到人的问题上。人是认识的主体,也是认识的重要对象。人在天地之间具有最重

要的价值,在《周易》中,是在充分肯定人的价值的前提下讲天之伟大与地之伟大的。《周易》讲天与地的关系,讲天与人的关系,讲地与人的关系,而主要的是讲天与人的关系。天与人的关系问题是中国传统哲学中的一个大问题。后世的哲学家没有谁能够不谈这个问题而使自己的思想有所成就。连史家司马迁也说他作《史记》的宗旨是“欲以明天人之际,通古今之变”。最早把天与人关系作为哲学问题对待的,是《周易》。《周易》是天人关系哲学的源头。

一、《周易》天概念的由来

《周易》里的概念,天是至关重要的。天概念形成之后,《周易》的出现才有可能。不只《周易》,《周易》之前的殷易《坤乾》和夏易《连山》亦当如此。天概念形成于何时,是怎样形成的,这是必须解决的问题,解决了这个问题之后才能讨论《周易》之天人关系诸问题。

天概念是历史的产物。古人在很长的历史过程中曾经不知道天为何物,他们看到日出日落,天寒天暖,看到苍茫旷远的巨大穹宇笼盖着四野,可能感觉到它的巨大威力和自己由它那里获得的无穷的恩惠,却不知道它的实质是什么,应当把它叫做什么。社会生活的不断发展促使人们逐渐接近对天的认识。渐次出现的采集、狩猎、畜牧、农耕诸多生产类型,哪一个都无法不受大自然赐予的影响。而当人们定居下来并以农耕为求生的主要方式时,自然界的作用就更加成为具有决定性意义的因素了。不注意自然的变化已成为不可能。人们不得不观察周而复始的寒暖交迭并追寻它的某些规律。最早的天文乃至历法活动从此开始。所谓天文活动,其实是对自然天象的把握;所谓历法活动,其实是对人事生产作时间上的安排。而在遥远的古代,天文与历法总是紧密结合为

一,不能分开。

中国古代的天文历法有一个层次清楚的发展过程。更早的时候人们怎样认识天象,把握时令,已不得而知,根据可能见到的文献记载,古人首先创制的是“火历”,其次是确立于唐尧时期的以观象授时为特点的阴阳合历,最后是在战国初期创制并施行的四分历。就在由“火历”向阴阳合历过渡的时候,人们认识了天,天概念产生了。有了天概念才可能有《易》。因此,《易》的产生不会早于唐尧时期。所谓“伏羲画八卦”的说法,不足凭信。

人们根据天象确定农事活动的时间次序,最早注意的是“火”,而不是太阳和月亮。在部落和部落联盟里有专司观火以定农事的官员,叫做“火正”。“火”是什么?“火”是天上的星,但不是我们熟知的行星火星。“火”是恒星,是很久以后人们才全部认定的二十八宿之一。由此可知,“火”是二十八宿中最先被认识的一宿。“火”亦称“大火”。“大火”是二十八宿中哪一宿呢?《夏小正》传文说:“大火者心也。”心即后世东方苍龙七宿的心宿。有时候大火又叫大辰或辰,如《夏小正》的“辰系于日”的辰即指大火而言。《尔雅·释天》说“大火谓之大辰”。看来大火也称辰或大辰,是没有问题的。但是《尔雅·释天》又说:“大辰,房、心、尾也。”于是,大火除心外还包括房、尾二宿,大火或大辰乃房、心、尾三宿之总名。这当然是对的。只是我们要知道,文献中在记载人们视心宿的变动以为季节的占候的时候,使用的大火或大辰或辰这个词,所指称的只是心宿,不包括房和尾二宿。这是古人行文的一种习惯,即举大名指称大名中包含的小名。例如《尧典》“日中星鸟”一语,表面似说当日躔在春分点时,昏见之中星是朱鸟七宿,而实际上指称的仅仅是朱鸟七宿中叫做“星”的那一宿。严格地说,言火、大火、辰或大辰,包括房、心、尾三宿,然而一旦用以作为季节占候的时候,实际上就是指称心一宿了,所以《尔雅·释天》“大火谓之大辰”句下郭璞

注说：“大火，心也。在中最明，故主时候焉。”

郭璞称作“在中最明”的心宿在远古时期曾经与我们的祖先的生产生活有过相当长一段时间的密切关系。人们对天的认识可能从它开始，以后逐渐认识太阳、月亮，认识二十八宿，由局部的天认识到全部的天，从而形成天的概念。人们在认识太阳、月亮、二十八宿的奥秘之前，曾把注意力全部放在心宿这个星座上，“而火纪时焉”（《左传》襄公九年）。当时有专门掌管这项工作的职官，而且实行氏族世袭，名曰“火正”。这在文献上有清楚的记载，毋庸置疑。《国语·楚语下》记观射父对楚昭王说：“乃少皞之衰也……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。”《郑语》记史伯对郑桓公说：“夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰‘祝融’，其功大矣。”《左传》襄公九年士弱对晋侯说：“古之火正或食于心或食于昧，以出内火，是故昧为鹑火，心为大火。陶唐氏之火正阍伯居商丘，祀大火而火纪时焉，相土因之，故商主大火。”《左传》昭公二十九年记蔡墨对魏献子说，“火正曰祝融”，“颛顼氏有子曰犁，为祝融”。《国语》和《左传》的这些记载尽管带有传说的性质，事情的详细细节我们无从得知，但是既然它们不约而同地屡次讲到“火正”，而且总是把“火正”这个官职同“黎”联系起来。“黎”既是高辛氏火正，又是颛顼氏火正，火正这个官职很可能是由黎氏世代传承。这也就说明火正的官职非常重要，要由一定的氏一定的人充任，一世一代都不可或缺。

火正掌火历。火历是极其原始极其疏阔的历法，它的特点是不具备后世制历的那些基本法则，只凭对天象进行单相直观观察。它只观察大火（心宿）的显隐行止，日月星辰的天体情况它不知道也不理睬，因而它没有年月日的概念，不知道春夏秋冬的划分，甚至不晓得气、朔、闰为何物。这种历法能够解决的时的问题是寻找农事生产活动的周期。这在后世人的眼光看来实在微不足道，然

而在远古时期却是很了不起的事情,中国人的早期文明可以追溯到这里。火历的详细情况如今已不得而知,从以后留下的文献中倒能看到某些追记火历的零星材料。例如,《月令》记六月“昏火中”,《诗·七月》记“七月流火”,《夏小正》记八月“辰则伏”,九月“内火”。在黄昏时分观察天上大火(心宿三颗星),不同的月份在不同的位置。根据昏时观察大火在天幕上的位置,可以确定月份。黄昏时分大火正当顶上,是夏正五月,大火西流是夏正六月,大火伏而不见是夏正七月,大火落入地平线以下,根本无法见到,是夏正八月。但这是后来观象授时的情况,火历时代谈不到观象授时,它只是通过看黄昏时分大火的位置指示农事生产的次序,因为它观察的天象是单相的,不掌握全部天体的总体情况,根本不可能解决年月的问题。

庞朴先生的《火历初探》一文(载《社会科学战线》总第四期)对火历进行了开创性的研究,对远古中国历法研究做出了重要贡献。他正确地、令人信服地论证了在“历象日月星辰”之前,曾经存在过以大火为授时星象的自然历——火历。他认为火历与后世历法的重大差别是,它不以建子或建寅为岁首,而以大火昏见为一个新的农事周期的开始。按照后来的历法术语说,大火昏见就是这时的“岁首”。庞先生指出大火昏始见是火历的“岁首”,这一点极为重要,使我们对火历获得一个比较清楚的认识。庞先生据《左传》昭公十七年季平子与太史关于“六月甲戌朔,日有食之”,是否救日的争论,认定当时大火昏始见的时候就是火历的“正月”。这个“正月”相当于后来夏正的四月,周正的六月,即孟夏之月。这时人们的农事活动就是“出火”,即放火烧田,准备耕种。《周礼·夏官·司燿》“季春出火,民咸从之”,《礼记·郊特牲》“季春出火,为焚也”,《尸子》“燧人察辰心而出火”等等记载就是有力的佐证。天上大火始见,地上则放火,人们就是因为这个缘故才把心宿叫做大火。明

白这一点,春秋时人常常把地上的火灾同天上大火的出没联系起来,就不会感到奇怪了。火历的“岁首”即火始昏见到底是不是夏正四月,尚须再作研究,因为《左传》昭公十七年还说:“火出,于夏为三月,于商为四月,于周为五月。”昭公十八年又说:“夏五月,火始昏见。”所说的火出的月份显然不是夏正四月而是三月。不过这不是重要的问题,能够指出火历以火始昏见之时为“岁首”,就已经足够了。

火历只看见二十八宿星座中心星一个星座,对天的认识还相当的狭窄,太阳月亮当然不能看不见,但是不认识。因此火历没能给人们提供完整的天概念。天概念是在古人天文历法知识的长期进步的过程中形成的。火历时代不曾产生天概念。当人们对自然的天的认识从表面转向实质,从部分转向全体的时候,天概念就产生了。

火历显然不可能满足社会经济生活发展的需要,人们逐渐对天上日月星辰的活动发生兴趣,火历终于向以观察日月星辰为内容的阴阳历转变了。火历没有一下子消失,阴阳历也不是一下子出现。火历与阴阳历有一个交叉发展的过程。《国语·郑语》说:“黎为高辛氏火正……故命之曰‘祝融’,其功大矣。”高辛氏实行火历,这是没有问题的。高辛氏就是帝喾。《大戴礼·五帝德》说,帝喾“历日月而迎送之”。高辛氏开始观察日月之出入,这也是没有问题的。高辛氏既有火正施行火历,又注意日月的行动,我们丝毫不必感到奇怪,同其他任何事物一样,古代天文历法的发展也有一个由微至著的过程。

火历靠观察大火这个单相天象确定农事生产的周期,它“火纪时焉”,说的不过是大体上指示农事活动的先后次序,严格地说它没有时的观念,它只能观象却不知授时。既观象又授时,是唐尧时代才有的事情。《尚书·尧典》留下了这方面极宝贵的材料。《尧

典》当然不可能是当时人所写，竺可桢先生据中星推定作于西周初年，当近于事实。《尚书》是孔子“论次”的，孔子是极谨慎的人，无十分把握的事不做，经孔子手选入《尚书》的，必都是可靠的信史。《史记·五帝本纪》说孔子编《尚书》“独载尧以来，而百家言黄帝”，已看出孔子的审慎来了。尧以前如黄帝的事迹，孔子不是不知，然而没有明据就不取。孔子认为尧的史迹可靠，乃将《尧典》编为第一篇，做为中国历史的开始。所以《尧典》所记尧事当为信史。《尧典》所说“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰”，是可信的。《吕氏春秋·勿躬》说：“羲和作占日，尚仪作占月。”《山海经·大荒南经》说：“羲和生十日。”《大荒西经》说：“常仪生十二月。”这些记载可视为《尧典》的佐证。虽有神话色彩，却是有史实根据的。羲和与尚仪因为与日月有关，所以后世才成为神话中人物。他们应为唐尧时人，占日占月即是“历象日月星辰”之事。

《尧典》所记“历象日月星辰”一事，其意义不可低估。吾师金景芳先生在《孔子与六经》中说，“从历法发展来看，据古文献记载，在尧以前都是视火的变动以为季节的占候。废除火历，改用今日所谓夏历，实从帝尧开始。”《尧典》所记，“主要是观象授时，自今日看来都是普通常识”，然而在当时，“它是关系民生，关系政治的一项极其重要的工作”（见《孔子研究》创刊号）。

《尧典》记载的这项极其重要的工作，实际上反映的是一次历法上的根本变革。这次变革的重要后果之一是导致了人们观念上的变化。由于人们注意到太阳和月亮的行踪，发现它们在某些恒星星座上的定期交会，一个广阔的新世界在面前展开了。这个新世界的界限虽然不知道，它在大地之上在大地之外却是清楚的。于是人们把它与大地相对，取名叫天，天的概念产生了。这个概念的内涵是极广泛的，然而最本质的内容则是太阳。“历象日月星辰”，历是推算，象是观象。星是古人说的经星即二十八宿。《尧

典》讲“日永星火”，“日中星鸟”，“宵中星虚”，“日短星昴”，是知当时已经认识后世所说的二十八宿中的虚、昴和朱鸟七宿，心宿(火)则是人们的老相识。人们利用四仲月中星昏见的天象验证二分二至。辰是日月交会之时。《尧典》孔颖达疏的说解是明白的。孔疏说：“日行迟月行疾，每月之朔，月行及日而与之会，其必在宿分，二十八宿是日月所会之处。辰，时也。集会有时，故谓之辰。日月所会与四方中星俱是二十八宿。举其人目所见，以星言之；论其日月所会，以辰言之。其实一物，故星辰共文。”依孔说，经星星座相当于布于天空的座标，用以显示日月的行踪，座标是陪衬，日月才是主要的。这样理解的正确性从以下情况可以得到确切的证明。尧“分命羲仲宅嵎夷曰暘谷”，叫他去东方某地“寅宾出日”，认真测日影之偏正，以寻找春分点。又“命和仲宅西曰昧谷”，叫他去西方某地“寅饯纳日”，也测日影之偏正，以寻找秋分点。尧命“羲叔宅南交”，“敬致”；“命和叔宅朔方”，叫他们分别去南方某地和北方某地测日影之长短，以寻求夏至点和冬至点。二分二至四个历点的求得，非据太阳不能成。“帝曰，咨汝羲暨和，期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁。”三百六十六日是一个春分点到下一个春分点的 $365\frac{1}{4}$ 日的粗算日数，古人叫做“岁实”，这是太阳运行一周天的结果(实际是地球绕太阳运转一周)。一岁确定之后才有十二月的问题。既讲闰月，肯定知道了小于三十日大于二十九日的朔望月，而这必须是测知月亮绕地运行的结果。

我们能够肯定地说，尧时人们有了年月日的概念，有了四时的概念，有了二分二至和闰月的概念。与粗疏、原始的火历相比，阴阳历即夏历的进步，是革命性的。这个进步的契机在于对天象的单相观测被废弃了，而代之以对整个天体的全面观察。人们看见的不再是孤零零地一个大火，而是一个以“日月星辰”为内容的巨

大的空间，人们给它取一个伟大的名字——天，那个先前被称为“大火”的伟大的心宿至此由于在伟大的天的面前相形见绌而永远地被冷落了。从此以后，人们对伟大的天崇拜得五体投地，以至于绞尽脑汁在它的前头冠以诸多美好的形容词。中国最早的字书《尔雅》在《释天》篇中把天与四时连在一起，它说：“穹苍苍，天也。”自人的视觉看上去，天的特点是辽远苍苍无有边际，深奥难测但不神秘。接着说：“春为苍天，夏为昊天，秋为旻天，冬为上天。”春夏秋冬四时天之不同的名称，完全是人们视觉中直观状态的不同名状。这天当然是自然的。《尧典》“钦若昊天”，用的是“昊天”，更能说明天是至大的存在物，没有神插足的余地。孔颖达疏把“昊天”释为“混元之气”，说它“昊然广大，故谓之昊天也”，是极有见地的。

我们还要再一次指出，古人心目中的天其实不是别的，就是太阳。证据不难找到。一年有春夏秋冬四时，天有苍、昊、旻、上四态。同一个“混元之气”，表现竟有四种，这岂不是太阳活动的结果！苍天、昊天、旻天、上天的划分源自四时，而没有太阳的作用何以有春夏秋冬！《尧典》“历象日月星辰”这句话，说到底还是讲观察和计算太阳的运动。太阳的运动导致四时交替，寒暑变化，人们正是从春夏秋冬的不停而又没有差忒的变换中认识太阳从而认识天的。古人对于这一点早已看清楚。《礼记·郊特牲》说“大报天而主日”，显然以为天与日是一回事，至少是把日看作天的实质性内容。《汉书·魏相传》说：“天地变化必由阴阳，阴阳之分以日为纪。”看天，（当然看地也如此）主要是看天的变化；看天的变化主要是看阴阳之分，例如昼夜、寒暑、阴晴等；看阴阳之分其实是看太阳的运动。太阳是关键的，离开太阳不顾，便没有天可言了。因此我们说，在远古的火历时代，当人们仅仅注意大火而对太阳一无所知的时候，天概念是无从产生的。纵然对四野之上笼盖着的苍穹呼出一个什么名字，甚或也叫做天，也与后来出现的天字是迥然不同的。

两个概念。到了尧的时代才能够“历象日月星辰”，才能够“钦若昊天”，天概念产生于尧之时，当无疑问。

现在我们可以明确地说，《周易》的天概念渊源于原始氏族社会。原始氏族社会的天概念由人们的天文历法活动产生。人们头脑中的天是自然的天，其主体是太阳。更早的时候人们只知道大火，施行火历，仅仅认识天的一个局部。至尧的时代才对以太阳为主要内容的整个天体有所认识，因而才产生天的概念。有了天的概念才会有八卦和六十四卦，才会有《易》。包括《连山》、《归藏》、《周易》在内的所有《易经》，其产生都不会早于尧的时代，《周易》当然更要晚得多。《系辞传》“包牺画八卦”之说系后人附会，不可信据。因为传说中的包牺时代天概念尚未产生。没有天概念，八卦及六十四卦无从谈起。

二、《周易》天、地、人三个概念的含义

天、地、人是《周易》至关重要的三个概念。根据孔子《易传》的解释，八卦的性质、六画卦的构成和六十四卦的排列结构都体现着天、地、人三者的关系。八卦乾的性质是健，健也是天的性质；八卦坤的性质是顺，顺也是地的性质。八卦取象尽管灵活多样，不可一定，但是乾坤两卦取象天地是主要的。八卦重为六十四卦，三画卦变为六画卦，六画卦的初、二、三、四、五、上六画具有天地人的意义。五、上在上代表天，初、二在下代表地，三、四在中间代表人。《系辞传》说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”《说卦传》说：“是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。”这两段话指明六画卦之所以为六画有一定的意义，它们代表天地人三才。《周易》作为一部

书,可谓广大悉备,包容一切;这一切不是别的,唯天地人三才而已。可见天地人是《周易》三个至关重要的概念,缺少任何一个,《周易》便不成其为《周易》了。六十四卦的排列结构更含有天地人三才的意义。乾坤两卦居首代表创生化育万物的天与地,其余六十二卦代表万物,人包含在万物之中。下经咸恒二卦讲夫妇之义,有“君子之道造端乎夫妇”的道理,表明人之道自此始。

以上说从八卦六十四卦的结构中可以看出有天地人三个概念。但是卦画及其结构含有什么意义,本身不能自明,如果不是孔子作《易传》加以说明,我们至今恐怕也难以知晓。没有《易传》作为依靠,要进一步理解天地人三个概念的含义则更难。

三个概念中天的含义最为复杂。就理论意义上说,《周易》的天是自然之天,这是肯定无疑的。《周易》的作者绝不把天作为宗教崇拜物上帝之类来对待,尤其在讲天地人三才的时候,天是自然之天,不含有丝毫的神意在内。这是《周易》天概念的主要的、基本的含义。就政治意义上说,《周易》天概念在不多的情况下被赋予神的意义。这不是出于作《易》者的信仰而是出于“神道设教”的目的。我们先看经文即卦爻辞。卦辞没有出现天字。爻辞出现天字的共七条,它们是:

1. 乾九五,“飞龙在天”。
2. 大有九三,“公用亨于天子”。
3. 大有上九,“自天佑之”。
4. 明夷上六,“初登于天”。
5. 睽六三,“其人天且劓”。
6. 姤九五,“有陨自天”。
7. 中孚上九,“翰音登于天”。

这七个天字,含义显然不同。1、4、6、7四个天字是自然之天,指与大地相对应,在大地之上而笼盖大地的苍穹而言,分明不带有神的

意义。睽六三“其人天且劓”的天属于引申用法，指人受髡刑而言，已离开天的本义，于此可以不论。需要讨论的是 2、3 两个天字。“自天佑之”，《系辞传》解释说：“佑者助也。天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也，是以自天佑之，吉无不利。”天助顺，人助信，又顺又信又尚贤，故天助之。应当承认，这个能助人的天，的确具有人格化的意向。这并不奇怪。《周易》卦爻辞写成于殷周之际，又出于统治阶级上层之手，他们或者已有天下，或者将有天下，他们是方国或者诸侯的君长，有资格也有必要站在天的立场甚或代表天考虑问题。这与中国特有的传统宗教有关。早在原始社会晚期，中国进入父权制以后，依次产生过宗庙、社稷、郊三种宗教形式。宗庙是祖先崇拜的一种表现形式，范围较小，是同一祖先的人们的精神支柱。随后产生社稷。据《淮南子·齐俗》说“有虞氏之礼，其社用土”，“夏后氏之礼，其社用松”，“殷人之礼，其社用石”，“周人之礼，其社用栗”，知社稷可能产生于有虞氏时代。社是土神，稷是谷神，社稷实际就是地方神。地方神统辖的范围比起宗庙要大得多，它已突破血缘关系的界限，成为生活在同一地域上的人群共有的守护神。这样的神在欧洲古代也有。恩格斯说：“这样在每一个民族中形成的神，都是民族的神，这些神的王国不超出它们所守护的民族领域，在这个界限以外就由别的神无可争辩地统治了。只要这些民族存在，这些神就继续活在人们的观念中。这些民族衰落了，这些神也就随着灭亡。”（《马克思恩格斯全集》第 21 卷第 348 页）。欧洲的“民族的神”相当于中国古代的社稷。自有虞氏时代起始，大约每一个部落以及后世的每一个方国、诸侯国都有自己的社稷。部落酋长、方国首领、诸侯国君，都自称是“社稷主”。至尧的时代，自然之天的天概念产生了，同时也有了对于天的宗教意识，视天为有意志的上帝。于是产生郊天之祭。部落联盟的最高领导人尧、舜、禹等成为天意的代表，主宰

全天下的事务。他们把自己的作为看作天的作为。只有他们有郊天的资格。《论语·泰伯》记孔子的话说：“大哉，尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”尧是伟大无比的君，天是伟大无比的物，也是伟大无比的神。唯有伟大的尧有能力认识天，法天而行，唯有伟大的尧有资格代表天，有资格行郊天之礼。《尚书·皋陶谟》所谓“天工人其代之”，也恰是此意。至夏启杀益夺权建立夏朝国家，郊天之祭正式实行，启自称天子。“唯恭行天之罚”（《尚书·甘誓》），声称自己代表天意行事。天是最高的精神中心，而且带有绝对的性质。社稷神是地方性的，它所统治的民族或诸侯国一旦灭亡，它也就不复存在，宗庙只作用于同一祖先的人群，情况尤其如此，只有天才是永恒的，绝对的，无有灭亡之时。天子行郊天之礼，诸侯祭社稷而已，不允许僭越。《礼记·中庸》说：“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。”《公羊传》僖公三十一年说：“鲁郊何以非礼？天子祭天，诸侯祭土。天子有方望之事，无所不通，诸侯山川有不在其封内者，则不祭也。”天子祭上帝，诸侯祭社稷；山川不在本国内的，诸侯不得祭，那么天诸侯尤不得祭。

现在我们来看《周易》大有上九“自天佑之”这条爻辞就比较容易理解了。这个能够佑人的“天”肯定具有上帝的含义。再者，在作《易》之时代，除天子之外，别人没有求天之助行天之罚的资格。《皋陶谟》所说“天工人其代之”的“人”也只是天子，别的人是代不了天工的。大有九三“公用亨于天子”，尽管“天子”这个词在《周易》经文中仅仅出现这一次，却也足够说明《周易》的天概念不能完全排除上帝的含义，因为自然之天不会有子，既称“天子”，天便有人格化的神性了。但是我们必须知道，有郊天资格的统治者自称“天子”，是为了以神道教化天下臣民百姓，使人们像乐于服从天那样乐于服从他；而他自己并不真的相信有个上帝在那里。所以徒有“天子”的名号不能使他满足，能够实实在在体现天子权威的是

与自然之天相关的朔政制度。朔政制度是天子委派专职的官员研究天文历法,确定一年的正月朔日和全年各个月份的朔日,颁行各诸侯国乃至全天下,以指导人们的生产活动。这很像今日国家所制定的一年工作计划。这个计划要发到直属官府和列国诸侯遵照执行。古代文献对此有明确记载。《周礼·春官·太史》说“正岁年以序事,颁之于官府及都鄙,颁告朔于邦国”。郑玄注说“天子颁朔于诸侯,诸侯藏之祖庙,至朔朝于庙,告而受行之”。《公羊传》文公六年何休注说“诸侯受十二月朔政于天子,藏于大祖庙,每月朔朝庙,使大夫南面奉天子命,君北面而受之”。这些记载表明古代确实有朔政制度。火历时代谈不到朔政,朔政最早出现于尧时,因为尧时有了年月日和四时的概念,有可能实行朔政制度。《尚书·尧典》说的“钦若昊天,历象日月星辰,敬授民时”,实际上已有朔政的意义。朔政制度自今日看来无关紧要,家家都有一个月历表,而在古代它无异于农业畜牧生产的生命线,没有它,社会生活是不可想像的。它既是天子的职责,更是天子权威的基本标志。所以后来方国接受不接受天子的统治叫做奉不奉正朔。《论语·尧曰》记尧让位于舜时说:“咨尔舜,天之历数在尔躬。”以后舜在让位给禹时说的也是同样的话。这个“历数”不是别的,就是“历象日月星辰”和“敬授民时”,即朔政。尧对舜讲的话等于说,“舜呀,我把告朔的责任交给你啦”。有人说“天之历数”是什么天运、气数,显然是曲解。

无论是“历数”在身的天子还是《周易》经文的作者,当他们赋予天概念以上帝的意义的时候,都不是在于信仰,而在于以神道设教的政治目的。这是中国传统宗教的显著特点。最高统治者虽宣称自己是天的儿子,但在实际生活中他更重视的是朔政制度的实施。《周易》经文的作者偶而也赋予天概念以神的意义,流露出一定的宗教意识,而一旦利用天概念架构他的哲学体系时,天就是自

然之天了。这种情况如果说在《周易》经文中还模糊不清的话,那么到了孔子的《易传》那里便是确切无疑的了。我们不止一次地说过,《易传》是《易经》的阐释和发挥,《易经》的哲学思想由于《易传》的解说才得以完整化,系统化。关于天概念的哲学含义,《易传》反映得非常清楚。《易传》讲“天行健”(乾“大象”),“天行也”(蛊《彖传》),所指显然是自然之天。“天行”即天道,天道即日月运行星辰变化的规律。天是什么?日月运行,四时交替,终则有始,永无止息,永无差忒,这就是天。《易传》说“天道下济而光明”(谦《彖传》),“天之道也”(临《彖传》),“是以明于天之道”(《系辞传上》),“有天道焉”(《系辞传下》)“是以立天之道”(《说卦传》),更为明确地说“天之道”,说天有一定的规律,所指必是自然之天,如果天是神或上帝即人格化了的东西,则无规律可言。《易传》在一定的情况下以为天有神性的时候,言“道”必加上神字限定,如观卦《彖传》讲“观天之神道”,不讲“天之道”。《易传》讲“乃统天”,“时乘六龙以御天”(乾《彖传》),“上不在天”(乾《文言传》),“乃顺承天”(坤《彖传》),“承天而时行”(坤《文言传》),“应乎天也”(大畜《彖传》),“顺乎天而应乎人”(革《彖传》、兑《彖传》),也是认定天是自然之天。若天是上帝,则不允许言“统天”、“御天”。顺天承天是坤,坤象征地;地是自然的,与之对应的天必也是自然的。顺天应人连言,“人”不含神性,“天”亦当不含神性;所顺之天所应之人,是天之道人之理,其实都是客观的规律。《易传》往往天地对言,如“天玄而地黄”(坤《文言传》),“天施地生”(益《彖传》),“天尊地卑”,“在天成象,在地成形”,“崇效天,卑法地”,“仰以观于天文,俯以察于地理”(《系辞传上》),“仰则观象于天,俯则观法于地”(《系辞传下》)。玄黄言天地之颜色,施生言天地之作用,尊卑言天地之地位,象形文理言天地之表象。地是自然之地,天是自然之天,全不包含神意。至于言“日月丽乎天”(离《彖传》),“日月得天而能久照”

(恒《彖传》),则天是自然之天更无疑问。令人生疑的是关于天命的言论,如《易传》说“顺天休命”(大有《大象》),“天之命也”,“天命不佑”(无妄《彖传》),“顺天命也”(萃《彖传》),似乎“天命”是上帝的旨意。其实不然,此天命犹如《孟子》说“莫之为而为者天也,莫之致而至者命也”的天命,指的是自然规律,与“天之道”义同。是天之道却不言“天之道”而言“天命”,是因为“天之道”强调规律的客观性,“天命”强调规律的必然性,也因为“天之道”指日月运转,四时变化,含义是特定的,而“天命”所指不止“天之道”,“民之故”也在内。

我们对于《周易》天概念的含义现在有可能做明确的概括了。《周易》的天概念源自原始社会晚期尧时的天文历法。天文历法所认识的以日月星辰为内容的天就是《周易》天概念的原本。《周易》的天仍然是自然之天。太阳运行,四时变化,寒暑往来,昼夜更替,就是天。它的特点是不言而信,默而成之,《论语》所云“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”,正是孔子给天下的定义。《周易》的天与《论语》的天并无二致,但《周易》的天轮廓更鲜明,特点更显著,它的最为本质的特征是运动,由于它运动,才谈得上不言而信,又由于不言而信,才谈得上默而成之。默默地运动,没有意识,没有主宰,却又及时不差准确无误地成就万物,这就是《周易》的天。《周易》用一个健字形容天,非常恰当妥贴。具有健特点的事物不止天,然而天是最大的健,最典型的健。《周易》的天既是默默不言地有规律地运动着的具有健特征的事物,因而就不含有神性,没有上帝立足的余地。《周易》赞赏天的伟大,歌颂天的功劳,是出自深刻的认识,不是出自宗教的崇拜。《周易》偶而露出一句“自天佑之”,实乃“以神道设教”的政治用意使然,不关涉它的哲学立场。

与天概念相对应,《周易》还有个地概念。地概念也是《周易》不可缺少的重要概念。地概念的产生要早于天概念。天概念产生

于尧的时代,地概念的产生必早在尧之前。《礼记·郊特牲》说,“社所以神地之道也”,“郊所以明天道也”。祭社是为了神地,郊天是为了明天。古人在祭社之时便有了地概念,在郊天之时便有了天概念。

《周易》里地概念的含义是什么呢?《周易》经文中只见一个“地”字,即明夷上六“不明晦,初登于天,后入于地”中那个“地”字:这个“地”字的含义明确而简单,就是《礼记·乐记》说的“天高地下”,天地之别在高下。明夷上六这条爻辞言纣王事。“初登于天”,谓得天子位;“后入于地”,谓失天子位。登天入地,是说地位先尊后卑,实无更深之意义。经文只见一“地”字,《易传》的“地”字除与“天”字连文而言“天地”者不计外,单用的则 49 见。这些地字含义不尽相同,大致可分四种类型。《系辞传上》说“苟错诸地而可矣”,《系辞传下》说“掘地为臼”,《文言传》说“本乎地者亲下”,这几个“地”字含义比较简单,都指脚下所踩之地面说。此第一类。《说卦传》说,“坤也者地也”,“坤,地也”,“坤为地”;《象传》之“大象”说,“地中有水师”,“地上有水比”,“地中有山谦”,“雷出地奋豫”,等等,这些“地”字是指称八卦之坤卦的取象,主要在于强调地的直观特点。此第二类。《系辞传上》讲筮法的那一章把十以内的自然数分为天地两类,奇数曰天,偶数曰地。如“地数五”,“地数三十”,“凡天地之数五十有五”,“地二”,“地四”,“地六”,“地八”,“地十”,等等,偶数皆称地,地数共五个,其和为三十。这个“地”字已具有抽象的意义,与天字一起代表奇偶、阴阳,和它的直观的具体意义已无直接联系。此第三类。坤《彖传》说“牝马地类”,“行地无疆”,“应地无疆”。坤《文言传》说“地道也”,“地道无成”。《系辞传下》说“有地道焉”。《说卦传》说“立地之道曰柔与刚”。《系辞传上》说“天尊地卑”,“在天成象,在地成形”,“崇效天,卑法地”。益《彖传》说“天施地生”。坤《大象》说“地势坤,君子以厚德载物”。这些

“地”字是哲学概念，它们已经经过了由具体到抽象，又由抽象到具体的过程，具有了哲学的意义。最初“地”字的含义很具体，它就是人们时刻无法离开的脚下的土地，它能生木畜水容物等等，严格地说它还不是一个抽象的概念，因为它没有抽象性。待到把它做为八卦中之坤卦的取象和用以指代自然数中的偶数时，便由具体的称谓转化为抽象的概念了。然后又由抽象上升到具体，抽象的概念获致某些具体的含义。此第四类。

对于我们来说，重要的和必须了解的是“地”字的第四类含义。这第四类含义同第二、三类相比，是具体的。天数地数的“地”代表阴阳的阴，奇偶的偶，当然是抽象的。八卦中坤卦取象地，这个地代表三画卦坤的顺的性质，当然也是抽象的。当地成为六十四卦坤卦的取象，与六十四卦乾卦取象天相对应的时候，抽象之中就含有了较为具体的性质。三画卦坤取象地，地代表顺；六画卦坤取象地，地代表至顺。“至顺”不是一般的顺，抽象的顺，而是特殊的顺，具体的顺。这“至顺”有具体的表现。《系辞传上》说“天尊地卑”，“崇效天，卑法地”，就地位说，天尊在上，地卑在下，卑下的地要顺于尊上的天。《系辞传上》说“在天成象，在地成形”，益《彖传》说“天施地生”，就功用说，天主动地在先成一个象，地被动地在后照着样子成一个形；天主动地在先给万物以始，地被动地在后给万物以生。地自己并不主动做什么，天做什么，地也跟着做什么，所以《系辞传上》说：“效法之谓坤。”效法其实就是至顺，所以《文言传》说：“坤道其顺乎！”为说明地代表六画卦坤的“至顺”的性质，孔子《易传》专门提出一个“地之道”的概念，与“天之道”，“人之道”相提并论。《系辞传下》说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”《说卦传》说天道讲阴与阳，人道讲仁与义，地道讲柔与刚。这是就天地人三才的共性说的。阴阳、刚柔、仁义，其实是一回事，都是说事物一分为二，对立统一，天地人三才莫不如

此,只是具体称谓有所不同罢了。真正能够表达地道之个性的,揭示出地道之实质性含义的,是坤六三爻辞和与之相应的坤《文言传》。坤六三爻辞说:“含章可贞,或从王事,无成有终。”坤六三是阴爻居阳位,阴中含阳,故有半静半动的特点,既“含章可贞”又能“或从王事”。由于静,它能够含晦章美,常久贞守,不使外露;由于动,对于“王事”则动而从之,为之效劳。一个“从”字,表明它顺从乾而动,乾唱己应,绝不自作主张。它还要“无成有终”,即功成而不居,有美归之于乾,而且尽职尽责,一丝不苟地完成自己当做之事。坤《文言传》进一步解释六三爻辞说:“阴虽有美含之,以从王事,弗敢成也,地道也,妻道也,臣道也。地道无成而代有终也。”《文言传》的这段话更加点透了坤与乾亦即地与天的关系。“弗敢成”,坤不是自己不能成名,是不敢使自己成名。“代有终”,坤代乾有终,完成的是乾的事业不是自己的事业。坤与乾的关系显然是这样的:乾不终物,坤不始物,事业总是由乾开始而由坤完成。坤要竭尽才能,自觉奉献,功劳荣誉归于乾,自己无所成名。人世间臣为君,妻为夫,亦当如此。坤之道就是地之道,地之道就是妻道、臣道。还有,与乾卦“大象”之“天行健,君子以自强不息”相对应的坤卦“大象”之“地势坤,君子以厚德载物”,也能说明地概念由抽象上升到具体的变化。天是动的,它的特点是健,是积极进取;地是静的,它的特点是顺,是宽厚负重。这样的地概念当然比天为阳,地为阴、天为奇,地为偶,具体得多。

总而言之,这第四类含义才是我们要寻求的《周易》中地概念的主要含义。地在《周易》中总是代表六画卦坤的,它的具体特点是至顺,它总是顺乾而动,效乾而行,其间并无自己的增加造设,更不独特地表现自己。《易传》把这个称之为地之道。地之道与天之道是相对应的,二者是一对对子,有天之道方有地之道,反之亦然。地之道与人之道则不发生对应关系。人之道是十分复杂的,它可

与天之道对应,而不能与地之道对应。天之道与地之道不仅表现在自然界,也表现在人世间。君道、夫道是人世间的天之道,臣道、妻道是人世间的地之道。

《周易》中除天、地概念之外还有“天地”概念。《易传》中天地合称者多达45见。“天地”这个概念不是天与地两个概念的简单相加,就是说,“天地”绝不等于天加地。天地合称既不是天也不是地,天地是另一个概念。天地之道也更不是天之道与地之道相加,天地之道也是另一个概念。

天地概念和人概念相对应。人生存于天地之间,天地之间有人生存。天地因为有人生存于其间才有自身的意义,人因为有天地作为活动空间才得以生存。天地与人既对立又相互依赖。没有人的概念便不会有天地的概念,反之亦然。因此可以作如此比喻:人像演员,天地像舞台。用今日语言说,天地是人活动的宇宙空间。可以不可说天地概念相当于自然或自然界这一现代概念呢?严格地说,不可以。《周易》中找不出一个相当于自然或自然界的现成概念。天地固然是在人的意识之外的存在,属于自然界范畴,但是它偏而不全,自然界包括天地也包括万物,天地和万物才是自然界的全部内容。天概念倒是与自然相近,以后我们讲自然和人的关系时将把人与天来对照,然而天概念与自然之间也不能画等号,因为天属于自然范畴,地也属于自然范畴,而且天与地又是两个不同的概念,在《周易》里它们有特殊的对应关系,有着与自然这个概念不尽相同的含义。自然这个概念比天与地两个概念都大,天与地两个概念比自然这个概念都复杂。总之,《周易》之中没有一个与今日之自然或自然界恰好相当的概念。由于天与天地相对于人说,毕竟属于自然的范畴,所以在《易》中往往顶替自然或自然界的概念使用。我们对《周易》中的无论哪一个概念都只能做具体分析,不宜同现代概念做简单类比。

《周易》里天地这个概念与天、地一样,含义不是十分确定的,所以使用起来相当灵活。在此处是一种意义,在彼处又是另一种意义。先看《易传》所用“天地”一词的几个意义相近的例子:

1. 天地变化(坤《文言传》、《系辞传上》)。
2. 天地以顺动(豫《象传》)。
3. 天地盈虚(丰《象传》)。
4. 《易》与天地准(《系辞传上》)。
5. 与天地相似(同上)。
6. 范围天地之化而不过(同上)。
7. 广大配天地(同上)。
8. 故法象莫大乎天地(同上)。
9. 天地之大德曰生(《系辞传下》)。
10. 以体天地之撰(同上)。
11. 有天地然后万物生焉(《序卦传》)。
12. 盈天地之间者唯万物(同上)。
13. 有天地然后有万物(同上)。

这十三句话的十三个“天地”的用法明显可以划分为三种类型。《文言传》和《象传》的三句,讲天地之动态。由于“天地变化”,所以草木蕃茂;由于“天地以顺动”,所以日月不过,四时不忒;即便“天地盈虚”,也要与时消息。变化着的天地能够使草木蕃茂;运动着的天地能够使日月不过,四时不忒;有盈有虚的天地,必须依时而行。天地的运动变化决定着草木生长,四时交迭;天地的运动变化是自行自动的,没有意识主宰它。那么,这个天地是什么呢?它虽不能等同于自然,但它的本质肯定是自然,不是意识,不是精神性的东西,也不是上帝鬼神之类。问题是天也是自然,地也是自然,天与地合起来称“天地”的时候,做为一个概念,与天、地有什么不同?天虽属自然,讲天,却有健的意义;地虽属自然,讲地,却有顺

的意义。天地合言则无健义也无顺义，它所指示的意义就是万物和人类赖以生存生长的广阔的地域空间。

《系辞传上》五句使用“天地”概念的话，从静态的角度指明天地是至广至大的宇宙空间，它是客观的，自在的，独立于意识之外的，它就是它，再没有任何别的东西支配它或者比它更广更大。《易》是伟大的，但是只能与天地相似，与天地相配，与天地准而已。《易》是讲变化的书，而它讲的变化能够包括天地却不能超过。“天地之大德曰生”以下五句，从功用方面讲天地之物质性。天地的最大特点是生，创生化育万物。万物由天地生，有天地然后有万物。天地之间唯万物而已，别无其他。天地之先也再无任何东西。《系辞传上》说“易有太极，是生两仪”，太极生两仪（天地），只是说太极一分为二而成两仪，太极与两仪实为一物。天地生万物，天地之间唯万物，天地之先无他物。在《周易》中，天地是比天、地更大的概念，它是物质性的实体，是人类意识之外的客观存在。我们不可能做出任何其他与此不同的结论。指出天地与天、地的不同是必要的，天或地不能单独构成万物生长人类生存的地域空间。天只能覆，地只能载；天只能施，地只能生。天地合德方可既覆又载，既施又生。天是健，地是顺，天地无所谓健顺，天地的本性只是生。犹如“乾健也，坤顺也”，而全《易》的特点不是健不是顺，而是生，所谓“生生之谓易”是也。

在有的时候，天与地虽合言，二字结合却不紧密，它们的含义需要分开看。就是说，它是天与地二字松散的联合。例如家人《彖传》说：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。”说男女正是天地之大义，显然是把天与地分开看的。在家人卦中女指内卦之六二，男指外卦之九五。女在内男在外，夫妇关系如此，是谓男女正。说男女正是天地之大义，男女是两个方面，天地必也是两个方面，即天是天，地是地。所谓天地之大义，无非说天

在上在外，是尊的；地在下在内，是卑的。只有在把天地看作两个事物的时候，“天地之大义”才可以理解。又如归妹《彖传》说：“归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。说以动，所归妹也。”归妹卦反映古代婚嫁中的姪娣制度。姪娣制度是更古时代群婚制的残余。在《周易》成书的时代，个体婚制早已确立，男尊女卑观念已经产生，女子不经迎娶而主动从男，不合于礼义。但是归妹毕竟是阴从阳，女从男。男女之情虽不必合礼，却一定合理。男女交感相配，蕃衍后代，使人类生生相续，是关系人之终始的大问题，如同天地相遇而生万物一样自然。天地不相交则万物不兴，男女不相配则人类不续，故云“归妹，天地之大义也”。用天地比喻男女关系，“天地”相当于“男女”，必然与“男女”一样，实际上是两个概念。所谓“天地之大义”，其实是天地关系之大义。

《周易》使用天地这个概念在有些地方更加松散，天与地俨然就是两个概念。在这种时候，正因为要说明天与地的关系，才将二者合称“天地”。最好的例子是泰否两卦。泰卦乾下坤上，天气向上而天在下，地气向下而地在上，故天地相交，“天地交而万物通也”（泰《彖传》），“天地交，泰”（泰“大象”）。否卦坤下乾上，地气向下而地在下，天气向上而天在上，故天地不交，“天地不交而万物不通也”（否《彖传》），“天地不交，否”（否“大象”）。这里的“天地”一词显然包含着天与地两个概念。严格地说，这个“天地”不属于我们讨论的“天地”概念的范围。上文提及的归妹《彖传》“天地不交，而万物不兴”的“天地”也属于这种情况。其他如“天地感而万物化生”（咸《彖传》），“天地睽而其事同也”（睽《彖传》），“天地解而雷雨作”（解《彖传》），“天地革而四时成”（革《彖传》），“天地节而四时成”（节《彖传》），等等，也属于这一类。这些“天地”也都是表示天与地之关系的，天与地皆可各自成义。

这些结合松散的“天地”，我们应当有所了解。有所了解也就

足够了,我们要研究的是《周易》中具有完全独立意义的“天地”概念。这样的“天地”概念在“天地之道”这个短语中体现得最为典型。“天地之道”在《周易》中出现不多,只有四次,却很能说明问题。它们是:

1. 天地交,泰。后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民(泰“大象”)。

2. 天地之道,恒久而不已也(恒《彖传》)

3. 《易》与天地准,故能弥纶天地之道(《系辞传上》)。

4. 天地之道,贞观者也。日月之道,贞明者也。天下之动,贞夫一者也(《系辞传下》)。

这四个“天地之道”在全句中的含义尽管不尽相同,泰“大象”的“天地之道”指天地交即天地关系言,恒《彖传》的“天地之道”所云乃天地有规则运动的恒久性,《系辞传上》则用“天地之道”概括《易》的广大悉备的内容,而《系辞传下》却将“天地之道”与“日月之道”、“天下之动”并举,然而它们有两点是共同的。第一,“天地”是一个完整的概念,不能把它们分为天和地。泰“大象”的“天地”看上去似乎可分为天和地,其实也不能分开,因为“财成天地之道”的“天地之道”强调的是天地之交的“交”而不是天和地。第二,“天地之道”就是天地之道,绝对不等于天之道与地之道相加。

为了进一步了解“天地”这个概念,把《系辞传上》的三句话做一比较,是必要的,也是饶有趣味的。《系辞传上》说:

1. 《易》与天地准,故能弥纶天地之道。

2. 夫《易》何为者也,夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。

3. 古之聪明睿知神武而不杀者夫,是以明于天之道而察于民之故。

三句话所讲都是关于《周易》这部书的内容,而回答是不同的。第

一句话回答以“天地之道”，第二句话回答以“天下之道”，第三句话回答以“天之道”与“民之故”。对相同的问题作出不同的回答，是因为三句话各自的侧重点不同。三句话各自所强调的只是《易》的一方面内容而不是全部，从中我们可以看出这些概念的不同来。“天地之道”指自然界而言，但不能包含整个自然界。“天下之道”指人类社会及人类社会的普遍规律而言。“天下之道”一词《易传》中只一见，然而“天下”却出现 58 次之多。诸如“天下之动”、“天下之赜”、“天下之理”、“天下和平”、“天下无邦”、“天下治”、“天下平”、“天下文明”、“以教天下”、“以利天下”、“以威天下”、“天下何思何虑”、“天下同归而殊涂”等等，所指全是人类之事，社会之事，而这些全可以归结为“天下之道”。“天下之道”是《周易》的主要内容。《周易》虽与天地准，弥纶天地之道，但是最后总是要落到“天下之道”上。如此看来，“天地之道”与“天下之道”是两个概念，“天地”与“天下”也是两个概念，二者都各不相干。“天地”虽不等同于自然界，却可代表自然界，“天下”则就是人类社会。

第三句话的“天之道”与“民之故”，回答《周易》的内容最为全面。“民之故”就是上文的“天下之道”，二者是同一个概念。“天之道”本来是日月星辰运动及四时寒暑变化之道，不包括“天地之道”和“地之道”，因而不能含盖整个自然界和自然界的规律，但是由于它对于人类最重要，古人认为“民之故”与“天之道”关系最密切，当时没有一个现成的概括全部自然界的概念，便用“天之道”这个概念代表自然和自然规律，与表达人类社会规律的“民之故”相对应。

由此可知，“天地”这个概念不同于“天”，不同于“地”，更不同于“天下”。它是自然界却不含盖整个自然界。它显然不包括万物在内。万物是由它化生的。这一点《易传》表达十分清楚。《序卦传》说“有天地然后万物生焉”，“盈天地之间者唯万物”，咸《彖传》说“天地感而万物化生”，咸、恒、萃三卦《彖传》说“天地万物之情可

见矣”。“天地”不包括万物,这更证明“天地”概念不含盖整个自然界。

复《彖传》“复其见天地之心乎”一语尤其值得注意。从复卦能够看见“天地之心”。复卦(䷗)震下坤上,一个阳爻在最下,五个阴爻积累在上,表示一阳在下初生微动,处在潜伏之中却又生意油然,其生生之势强大无比,看来孑然一身,而其实没有什么力量能够阻挡它向上成长。这生动的力量《易传》称之为“天地之心”。天地本无心,只是像似有一颗心。“天地之心”就是“消息盈虚”的自然规律。是自然规律不叫天之心或地之心,而叫“天地之心”,这是因为按照《周易》十二消息卦的思想,复卦是建子之月即夏正十一月的卦。冬至恰在这个月里。冬至之时阳气初生,形似微弱,实则强大。这个阳气之初生,是天的表现,是日躔行至冬至点上;也是地之表现,是阳气初生于地下。是天之心又不全是天之心,是地之心又不全是地之心,叫做天地之心最为贴切。这里的“天地”是结合很紧密的概念,不能用天或地取代它。

现在分析《周易》人的概念。

《周易》人字 169 见,是天地人三概念出现次数最多的。经文中出现人字较少,只有 36 次。36 个人字大体可以分做三类。一类是比较具体的,所指是人当中有限的一小类,如“丈人”(师卦辞)、“邑人”(比五、无妄三)、“幽人”(履二、归妹二)、“武人”(履三、巽初)、“宫人”(剥五)、“行人”(无妄三)、“妇人”(恒五)、“主人”(明夷初)、“恶人”(睽初)、“旅人”(旅上)等十个“人”字,前面都冠以一定的限制词,虽不是具体的个体的人,但也远不是抽象的人。它的抽象意义极小,仅仅表现在它不反映有个性的个体的人,而反映有共性的一类人。这种“人”在《周易》人概念中是抽象程度最低的。

《周易》经文中抽象程度较高的人概念是“大人”与“小人”和

“君子”与“小人”。“大人”出现较少，只有 6 次。“小人”出现 10 次。“君子”出现 15 次。不管各自出现多少次，“大人”与“小人”，“小人”与“君子”，是相对应的概念，当无疑问。没有“君子”便无所谓“小人”，没有“小人”也无所谓“大人”。就是说，《周易》经文把人划分为两大类，一类是君子，一类是小人，或者一类是大人，一类是小人。讲“大人”或“君子”的时候，无论“小人”出现与否，实际上都是与“小人”相对应的，反之亦然。否卦六二“包承，小人吉，大人否亨”，“大人”与“小人”同时对应出现，这是最为典型的一条。“君子”与“小人”对应出现的时候较多些。例如观卦初六“童观，小人无咎，君子吝”，剥卦上九“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”，遯卦九四“好遯，君子吉，小人否”，大壮九三“小人用壮，君子用罔”，解卦六五“君子维有解吉，有孚于小人”，革卦上六“君子豹变，小人革面”，这五条爻辞都是“君子”与“小人”同时并提的。

“大人”、“君子”、“小人”这三个概念的内涵，“大人”与“君子”既然都与“小人”相对应，当必属于一类是没有疑问的。不过，“大人”与“君子”显然是两个概念，它们是有差别的。革卦九五说：“大人虎变。”而上六说：“君子豹变。”革卦是讲革命的，言“大人”而云“虎变”所指是文王武王革命创制，顺天应人，至当至美，事理明著，天下了然，犹如虎之文采彪炳。言“君子”而云“豹变”，所指是成王康王继体守成，润色鸿业，百事千务，从容做去，犹如豹之文理细密。看来“大人”与“君子”都是统治阶级，都是治人之人，而“君子”的涵盖广泛，所有的统治阶级皆可称作“君子”，“大人”的涵盖要窄得多，只有“君子”之中那些少数伟大的人物可以称之为“大人”。“大人”都是“君子”，“君子”却远远不都是“大人”。“君子”是统治阶级，是天子诸侯卿大夫，“小人”则是被统治阶级，是庶民百姓，是治于人的人。革卦上六“君子豹变，小人革面”，大人君子是革命的主体，他们进行革命。小人由于不掌握文化，对于革命缺乏认识，

往往是“革面”不革心。这样理解“君子豹变，小人革面”，看上去似乎有问题，其实完全正确，因为历史事实的确如此。古代的革命或改革是在剥削阶级内部进行的，奴隶们未曾形成为有自觉意识的独立政治力量，从未用胜利的起义推翻过旧政权旧制度，他们在统治阶级发动的斗争中不是充当军事上的小卒就是扮演政治上的附庸。

在《周易》里“君子”与“小人”这一对概念有时是政治意义上的，如上文言及的；有时又是道德意义上的。道德意义上的“君子”是道德高尚的人，“小人”是道德卑劣的人。政治意义上的“君子”与“小人”极少见，道德意义上的倒是比比皆是。这种情况表明“君子”与“小人”这一对概念的形成有一个变化的过程。“君子”最早是个政治的概念。如同诸侯之子称公子，天子之子称王子一样，君子就是君之子。君之子当然是劳心者，是贵族，是统治阶级。与之相对应的劳力者，治于人的人，是小人。唐人孔颖达说：“言君子者，谓君临上位，子爱下民，通天子诸侯卿大夫有地者。”把君子同君等同起来是不对的，但是他把君子归入统治阶级一类是有道理的。然而他的定义不全面，事实上，经过历史的发展，“君子”除有政治的意义以外，以后又有了区分道德品质的意义。“君子”的含义是品德高尚，“小人”的含义是品德低劣。儒家学派推崇前者，唾弃后者。既是道德意义上的，“君子”与“小人”的划分必然打破治人者与治于人者的界限。治人者中有小人，治于人者中也有君子，《论语》：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”恰好可做证明。如果君子只是治人者，那么“君子固穷”一语便不可理解，治人者怎么会穷呢！政治意义上的“君子”与“小人”和道德意义上的“君子”与“小人”相互交叉而且都将全部的人划分为两大类。“君子”与“小人”的划分具有重要意义，在《周易》古经里，在大多数的情况下，人都被划分为“君子”与“小人”两类。从认识论意义上说，《周易》古经的认识

主体是“君子”而不是一般的“人”。“君子”是认识的主体,同时也是认识的对象。“小人”则仅仅是认识的对象。后世人说“《易》为君子谋,不为小人谋”,正是这个意思。

《周易》经文中人的概念,上面我们分析了两种情况。第三种情况的“人”概念是最抽象的,如需卦上六“有不速之客三人来”,讼卦九二“人三百户”,比卦六三“比之匪人”,损卦六三“三人行,则损一人,一人行,则得其友”,丰卦上六“闾其无人”,这些“人”字不指“君子”或者“小人”,也不指“邑人”、“妇人”、“武人”、“主人”、“恶人”等等,它们是抽象的“人”,一般的“人”。但是这种“人”在《周易》经文中只是被作为说明问题的举例偶然提到,很难说它有多大的理论意义,它不是认识的主体,甚至也不是认识的对象。这五条爻辞要说明的不是“人”本身,而是要说明一个道理。“三人行则损一人”,重点不在“人”,重点在三损一。

《周易》古经从文字上表现出来的人概念,情况大抵如此。《周易》古经的人概念更多地是表现在六十四卦的卦画结构、六十四卦的排列次序和六十四卦卦爻辞所表达的“天之道”与“民之故”的关系上。这三方面是孔子作《易传》发掘出来的,我们通过《易传》即《周易》的传文才能认识清楚。《易》是先有八卦,以后重为六十四卦。八卦是三画卦,六十四卦是六画卦。六十四卦由初、二、三、四、五、上六爻构成。这六画的构架,《易传》认为不简单,有着深刻的哲学意义。它的五、上两爻代表天,初、二两爻代表地,三、四两爻处在天地之间,代表人。《易传》中有三处明确指出这个问题。乾《文言传》说:“九四重刚而不中,上不在天,下不在田,中不在人。”提出天、地、人是同一等次的概念。《系辞传下》说:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉。有地道焉。兼三材而两之,故六。六者非它也,三材之道也。”《易》之为书,内涵广阔,无所不包,然而说到底不过六爻而已。这六爻便把什么全包括了。为什

么说全包括了？六爻代表天道、人道、地道，而世界上的道没有逃乎天、人、地三道之外的。《说卦传》说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”从六十四卦的六画中看出了天地人三才来，这个“人”不是个体的人，不是某一类人，也不是君子或小人的人；这个“人”是生存于天地之间，与天地齐名的，一般的人。这个“人”的本质特点是仁与义。仁义是什么？《中庸》说：“仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”《中庸》的这段话是关于仁义两个概念最好的定义。仁讲的是血缘关系，由血缘引申到与一切人的类的关系。义讲的是政治关系，由政治角度出发扩展为与一切人的义的关系。“人”生活在这两种关系的交互制约之中。“人”不是别的，“人”是这两种关系的总和即社会关系的产物。“人”之所以为人，与禽兽不同，其最后的界限就在“人”有仁与义这一点上。仁与义是人概念的最高抽象。

根据《易传》的发掘，《周易》古经未用文字表达的人概念还蕴藏在六十四卦的排列次序中。人概念寓于卦之六画结构中，属于逻辑的方法，六十四卦排列次序表达人概念，则是运用历史的方法。《周易》上经三十卦自乾坤开始，至坎离结束，下经三十四卦咸恒居首，至既济未济结束。下经第一卦不是接离卦而来，它是一个新的开始。六十四卦的排列有两个开始，第一个开始是乾坤，其余六十二卦皆由乾坤产生，犹如天地生万物。第二个开始是咸恒，标志人类产生于天地之间，自夫妇关系确立起，进入文明时代。《易传》认为六十四卦如此排列实际上突出了天地人三个概念。乾坤居首代表产生万物的天地，自不待言，咸恒居下经之首，表示在天地产生万物之后继而出现人类。人类与天地几乎同样伟大。《序卦传》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有

夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”虽然这里未用一个“人”字，但是天地万物之后所云男女夫妇父子君臣等乃人类之情事，有一个人概念蕴含其间，是不言而喻的。

除以上两方面之外，从六十四卦卦爻辞所表达的“天之道”与“民之故”的关系上也看得出《周易》古经的确蕴含着一个未见“人”字的人概念。六十四卦的卦辞和爻辞完全是由天道讲起落实到人道上，而且归根结底讲的是人道，几乎没有例外。乾卦最明显是讲天道的，卦辞“元亨利贞”四字表达天道运行之健，永无止息，无有差忒。然而六条爻辞“潜龙勿用”、“君子终日乾乾”、“或跃在渊”、“飞龙在天”等等则所言全是人之事。其余如坤卦、屯卦、蒙卦直至既济未济，莫不以指点人事为主。这种情况，《易传》表达得极其清楚。《象传》之“大象”部分和《彖传》，每卦所云尽管各不相同，却都由天讲到人。“大象”每卦两句话，首句讲天道，第二句讲人道，主语是君子、先王、后、大人，谓语则是对如何进行政治统治和品德修养所做的指示。这里的“人”概念不是最高层次的，不是最一般的，而是人中的一部分即统治阶级。最一般的人概念在《彖传》里有所表现。《彖传》有时讲君子、小人、大人、圣人，但有时也讲一般的人。如谦卦《彖传》：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”革卦《彖传》：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”兑卦《彖传》：“说以利贞，是以顺乎天而应乎人。”归妹《彖传》：“归妹，人之终始也。”等等，所说的“人”全是一般的人概念。这一般的人概念是《周易》古经里固有的，是孔子作《易传》时发掘出来，并非孔子杜撰。

《周易》经传关于人的概念所达到的水平是一致的，只是经文字表达不够，而传文充分地用文字表达出来。它们的认识是共同的，我们不宜也不能将它们分开。经的认识，传的认识，都是《周

易》的认识。《周易》的人概念显然存在着由具体到抽象的不同层次。与天地鬼神相提并论的“人”是最高层次的人概念。由此而下,由最为抽象的“人”渐趋具体,人大体被划分为君子与小人两类。君子的一类是统治阶级,小人的一类是被统治阶级。从道德上划分,君子也指道德高尚的人,小人也指品行低劣的人。所有层次的人概念都是《周易》的认识客体。能够成为《周易》认识主体的却不是人概念的所有层次。作为《周易》认识主体的“人”主要是“圣人”。“圣人”是《周易》理想中德行、才智、势位都高尚的人。诸侯卿大夫根本没有成为“圣人”的资格,可以称作“圣人”的只有天子,而且不是所有的天子,也只有少数聪明睿知神武而不杀的明王,才有资格称“圣人”。也只有这样的“圣人”才有可能成为《易》的作者。

三、《周易》之天人关系与天地关系

在我们把天、地、天地和人的概念分析清楚之后,便可以进一步讨论它们之间的关系了。天人关系是中国古代哲学中的大问题,没有一个中国古代哲学家或一部中国古代哲学著作不重视它,不理睬它。正是在天人关系这个大问题上中国古代哲学表现出自己固有的品格和特点。这是人们普遍注意的事情。中国古代哲学中还有一个极重要的问题。迄今并未引起人们的重视,那就是天地关系。天地关系问题,在殷易《归藏》里应当已经有了,只是由于此书早已亡佚,我们无从得知;我们能够知道的,是《周易》极重天地关系,它的天尊地卑的朴素思想对后世中国的思想文化影响特深,以至于直至今日尚不能在生活实践上完全摆脱。然而这个问题未能引起重视,很少有人注意研究它。

天人关系即人与自然的关系。人与自然的关系问题说到底不

过两个方面,一是人与自然统一的一面,二是人与自然区别的一面。在中国哲学史上,关于天人关系问题有两种不同的观点。一种强调人与自然统一的一面,即“天人合一”的观点;一种强调人与自然区别的一面,即“天人之分”的观点。每一种观点都有一个发展变化的过程,都有比较复杂的内容,而且各家之间见解往往有很大的不同。

“天人合一”这四个字的成语出现很晚,是北宋哲学家张载正式提出的。但“天人合一”的观点很早就有了,最早出现于《周易》。孔子的观点与《周易》是一致的,孟子继承孔子并且有所发展。道家老子从总体上说也是“天人合一”的观点。庄子过分强调天而泯灭人,走向完全否定人的极端,实质上无异于归结于“天人合一”的反面,所以荀子批评他说:“蔽于天而不知人。”严格地讲,庄子不是“天人合一”的观点。荀子则主张“明于天人之分”,提出人可胜天的独到见解。《周易》与老庄荀都不同。先秦道家,尤其庄子,重天而轻人,视人仅仅是自然的一部分,失却主体的意义。《周易》则重天更重人,人是认识的对象更是认识的主体。荀子强调人应该并且能够胜天,《周易》不言人胜天的问题,因为它认为天与人本来就是统一、和谐的,人的任务只是从实践和认识两方面实现这种统一与和谐。

《周易》追求天与人的统一与和谐,是以肯定天与人的区别为前提的。《周易》这部书与别的书有一个明显而且突出的不同,它本身是认识主体与客体之间的中介,它一边联系着客体,是客体的摹本,如《系辞传上》说,“《易》与天地准,故能弥纶天地之道”,“夫《易》开物成务,冒天下之道”,“是以明于天之道而察于民之故”,都指明《易》是认识对象的反映;它一边又联系着认识的主体,是主体赖以认识客体的手段。如《系辞传上》说,“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。唯深也故能通天下之志,唯几也故能成天下之务”。

圣人利用《易》认识世界。主体客体之间既有《易》作为中介以发生联系,这本身就说明在《周易》看来,天与人是有所区别的。区别就在一个是客体一个是主体,二者不能混同,否则《易》的存在将失去意义。《庄子·齐物论》说:“天地与我并生,万物与我为一。”完全泯灭了天与人的界限,主体混入客体,与《周易》的观点迥异。

《周易》强调作为认识主体的人是有意识的,作为认识客体的天是无意识的。《系辞传上》说,“然则圣人之意其不可见乎?子曰,圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神”,《易》“与天地相似,故不违”,而《易》又“无思也,无为也”。《系辞传下》说,“天地设位,圣人成能,人谋鬼谋,百姓与能”。《说卦传》说,“是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”。圣人有思有意,通过立象、设卦、系辞、变通、鼓舞,即通过《易》表达出来,而《易》与天地相似,《易》无思无为,天地亦无思无为。天地无思无为,自然而然,它的“能”是自在的。圣人有思有为,主动设计,它的“能”是自觉完成的。《周易》自始至终都特别强调天人在有意识无意识上的区别,绝不混淆主体客体的界限。道家《老子》也注意到了天人的不同,例如第77章说:“天之道损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余。”但是着眼点不在天无思无为而人有思有为这一根本区别上。《老子》不但不重视天人的这一根本区别,甚至力图泯灭它,第25章说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”以为天地之上有个“道”,“道”的本性是自然,天地的本性是自然,人也应当法自然。它的意思很明显,要尽可能地去掉人的主体性,将人回归到自然中去。庄子更进一步否定人有思有为的意义,要求“无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名”(《秋水》),要求“与天为一”(《达生》),像古人那样,“天而不人”(《列御寇》)。《周易》与道家老庄的主张恰恰相反,肯定人的有思有为的主体性,重视天的意义,更重视人的意义。

《周易》重视天与人的差别,绝不混淆天人的界限,但是同时也重视天与人之间的联系。重视天人联系这一点与道家实无二致,问题在于联系的性质不一样。道家意在迫使有思有为的人回到自然状态去,在自然性这一点上联系天与人。庄子“万物一体”说是典型的表现。《周易》则不然,《周易》看天与人的联系,着眼在客观规律上。它认为,天的运动有一定的规律性,人的活动也要有一定的规律性。天不是任意而为的,人也不可任意而为。全部《周易》都体现着这一思想,它的意义就是指导人们如何在不违背客观规律的前提下,充分发挥主观能动性,争取最好的结果。豫卦《彖传》说:

天地以顺动,故日月不过,四时不忒。圣人以顺动,则刑
罚清而民服,豫之时义大矣哉!

“天地以顺动”,天地的运动是有一定规律的,永远如此,绝不违背规律而乱动,所以日行月转,旦暮晦朔,总是准确无误,四时交替,井然有序,绝无些许偏差。“圣人以顺动”,人的活动也是有一定规律的,顺着规律活动,就会取得成功,君临天下国家就会政清民服。反之必然失败,君临天下国家就要政暗民叛。天之动与人之动都有一定的规律,规律都是客观的。天之动是自然的,实际上不存在违背规律的问题。人之动是有意识的,非自然的,所以有违背不违背规律的问题。正是为了解决人的主观意识和行动如何符合客观规律的问题,人们才作了《周易》这部书。

《周易》中有关这个问题的言论还可以举出许多,如

观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。
(观《彖传》)

天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉！（颐《彖传》）

天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。（咸《彖传》）

天地之道，恒久而不已也……日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道，而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。（恒《彖传》）

这四条言论与上文所说的豫卦《彖传》的内容属于同一种情况。“天地”与单言“天”，含义无异，所指乃自然界。观有“神道”，圣人便以“神道设教”；天地养万物，圣人便养贤以及万民；天与地感而生万物，圣人便感人心，而致天下和平；天地恒久不已，而四时久成，日月久照，圣人便久于其道而使天下化成。天有一定的规律，自不待言，从日月运行，四时交替，万物化生，古人是看得清楚的。问题在于人的活动也有一定的规律。人的活动规律与天的运动规律是否有相同相通之处呢？《周易》认为有，天有怎样的规律，人也有怎样的规律。天养，人也养；天感，人也感；天恒久，人也恒久。人的规律可在天的规律中找到根据，天的规律则必在人的规律中得到反映。人的规律与天的规律具有同样的客观性。《周易》天人合一的观念主要表现在这一点上。有一点值得注意，《周易》在言及天人关系时多称“圣人”而绝少单称“人”。“圣人”是既仁且知而又有最高势位的人。这个现象只能如此解释：天的规律完全是自然而然，没有意识，人的规律虽然也是客观的，但是人能否顺应、运用规律却完全是主观的，有意识的，不是自然而然的。只有圣人能做到。一般人只能顺着圣人去做。所谓“圣人成能”，“百姓与能”，恰是此意。

《周易》的另一段言论尤能说明它在天人关系上的观点。乾

·《文言传》说：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，
与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，
而况于人乎？况于鬼神乎？

《周易》论天与人的关系问题，阐述的角度有两个，一个是从客观上看天与人的关系如何，一个是从人的主观上看人能够把自己同天的关系解决到怎样的程度。《文言传》这段话是解释乾九五爻辞“飞龙在天，利见大人”中“大人”这个概念的。实际上阐述了人从主观上能够与天即自然界达到和谐、一致的观点。此“大人”是乾九五的大人，实指有君德又有君位的最高统治者，与别处所用“圣人”一词并无二致。“大人”之德之明之序之吉凶能与天地、日月、四时、鬼神合拍，而且能够与天互不相违。“先天而天弗违”，“大人”做没有先例的开创性事业，天道不违背他。“后天而奉天时”，“大人”做时势决定非做不可的事情，不违背天之时。“大人”做事天且不违，别人更不能违。这是说“大人”做事既符合天的规律，也符合人的规律，与《周易》别处说的“顺乎天而应乎人”的说法意义相同。说“大人”能够与天地日月鬼神保持和谐一致，意味着普通平民百姓不能。就是说，人类要与天保持和谐一致，必须具备一定的主观条件，进行一定的主观努力。

“大人”为什么能与天保持和谐一致呢？主观条件以外，更为重要的是还有客观基础。《周易》认为天道与人性有客观的一致性。天道与人性的一致性，使大人与天地合其德成为可能。天道与人性的一致性，后来《孟子》、《中庸》讲的比较明确。如《孟子·尽心上》说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”《周易》虽未有如此明确

的阐述,但意向却是有的。乾《彖传》说:“乾道变化,各正性命。”乾道变化到了“利”的阶段,万物将走向成熟,各自获得自己特有的性命即存在的根据。性命决定物之所以为物,人之所以为人的根本性质。世上飞潜动植之所以品类万殊,都因为各自性命不同。性与命是既有联系又有区别的两个概念。《大戴礼记》说:“分于道谓之命,形于一谓之性。”道是天道即自然规律。一,一个,一类。一物之所以存在,从是自然所赋予的角度说,叫命;从是决定此物与彼物的差别的角度说,叫性。性是命之性,是自然所赋予,不是人为。命是性之命,是各有差别,非千篇一律。《周易》讲“各正性命”,性与命连言,表明它认为性与命是一致的。只是它这里所说的性显然是万物之性,并非确指人性。万物之性中包含有人性。关于天道与人性的关系问题,《说卦传》讲的比较清楚。“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”圣人作《易》,通过六画构成的卦说明问题。说明的问题多得很,而概括地说,不过是天道、地道、人道三方面。三方面的问题概括起来也只是性与命而已。天地人三才都有个命的问题也都有个性的问题。命当然是天命,即客观的规律,客观的必然性。性是物之性,也是人之性。“昔者圣人之作《易》也”,“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”。再次言及圣人作《易》是要解决性与命的问题。这里的性应当是主要指人性而言。《易》要穷尽人性的问题从而也穷尽天命的问题。言“穷理尽性以至于命”实际上等于指明人性与天命是相通的。《易》的内容说到底是天之道与民之故两方面。所谓三才,地那一才完全可以包括在天道那一才里去。天道,说来说去主要是命的问题亦即客观规律,客观必然性。人道,说来说去主要是性的问题亦即人作为认识的客体所具有的内在的客观性质。人性是人的最抽象的性质。这个性质固然包括极丰富的内容,然而从哲学的高度说,它是

天道在人身上的完成和完善。《系辞传上》说过这个问题,它说:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”“一阴一阳之谓道”的“道”是《周易》最高的道概念,天道、地道、人道都在它的涵盖之下。天、地、万物、人之所以存在并且继继不断地发展变化,都是这个“道”作用的结果。倘若没有了这个“道”,一切也就不复存在。“道”落实在具体的事物身上便是性。物有物之性,人有人之性。最重要也最成问题的是人之性。所以这里“成之者性也”一句主要说人之性。人之性是什么?是“道”之完成和完善。进一步说是仁和知,也就是有思虑有意识。《说卦传》说“立人之道曰仁与义”,看来有一字之差,其实并无不同。讲仁与义,是强调人之道中对立统一着的两个方面,一方面是血亲关系,一方面是政治关系。两方面的矛盾统一构成人。讲仁与知,是强调人与其他事物的区别,人有思虑有意识而其他任何事物全没有。

现在我们可以将《周易》关于天与人关系的观点概括一下。《周易》肯定天与人的区别。它重视天但更重视人。它非常看重人在天地之间的重要地位。在《周易》中人是主体,《周易》的一切思想都从人出发,为人设计,并且以人为中心。在肯定天与人有区别的前提下,《周易》强调天与人的和谐一致的关系。这种观点可以归到后世人说的“天人合一”一类去。在《周易》里人既是主体也是客体。人要通过认识它与天的关系认识自身。人是天地的产物,是自然的一部分,包括在“万物”之中。现在它已从自然之中独立出来,成为与天地并列的“三才”之一。《周易》实际上从两个方面考虑人与天的关系。人作为客体与天的关系,亦即人之道与天之道关系,《周易》认为二者是绝对一致的,和谐的。自然规律与人事的规律一致,天之命与人之性一致。人作为主体与天的关系,主要是人如何做到与天相适合而不相违背。这里人的主观能动精

神,人的认识水平与道德修养乃至政治地位,是至关重要的。所以《周易》在言及这个问题时总是使用“圣人”这个概念而绝不笼统地称“人”。一言以蔽之,《周易》主张作为主体的人要尽可能实现并保持本已存在的天人之间的和谐一致的关系。《周易》从来不提人制天胜天或改造天以及人事已由天定因而无须发挥主动性的问题。

最后我们还要提一下《周易》中的天地关系问题。天地关系问题上文已经言及,这里概括几句就够了,无须多说。《周易》是讲阴阳的,阴阳即对立统一或者说一分为二。这是辩证法的基本规律。无论谁只要是讲辩证法就不能不讲这个问题。但是《周易》讲阴阳有一个特殊之处,就是崇阳抑阴。这一点对中国后世的思想文化影响极其深远。男尊女卑、夫尊妻卑、君尊臣卑、父尊子卑的观念,其源头就在《周易》。

《周易》表示阴阳的办法很多,用卦画表示,用卦表示,用天地表示。天地是最大的阴阳。《系辞传上》说:“易有大极,是生两仪。”最大的两仪是天地。天地生成化育万物。《易》与天地准,《易》仿天地的模式,以乾坤两卦生成其余六十二卦。天地相当于乾坤,万物相当于六十二卦。《系辞传上》说:“天尊地卑,乾坤定矣。”又说:“天地设位而《易》立乎其中矣。”天尊地卑这个人们最早摄下的关于天地的直观印象成了易卦构成的重要思想基础。天地之地位不同,作用也不同。益《彖传》说的“天施地生”,指明了天地在生成化育万物过程中所起作用是不同的。天起决定性作用而地只是配合而已。天尊地卑及天施地生的自然观直接导致乾健坤顺和乾始坤成的思想模式。这一模式是《周易》理论思维的重要基点。

第五章 《周易》的人生论

哲学是抽象的学问,也是高深的学问,它要解决的是人类同客观世界打交道的一些最根本的问题。哲学要解决的最根本的问题是什么?我以为,在古代,是人与人所生存的世界的关系问题。为了解决这个问题,要弄清楚世界的本质是什么,于是哲学有了宇宙论的问题;要弄清楚人类自身的意义是什么,于是哲学有了人生论的问题;要弄清楚主体与客体关系的实质性内容,于是哲学有了认识论的问题;要弄清楚人类社会的发展历程的奥秘,于是哲学有了历史观的问题。总之,哲学归根结底是要解决人对人自身和自然界与社会的认识问题。认识问题之外还有作为认识主体的人对客观世界的适应与改造问题。

这是哲学的共性。哲学还有个性,就是说,哲学作为一门学问,在其现实性上是具体的。不存在统一的哲学。古今中外的哲学是有区别的。哲学有阶级性,有历史性,有民族性。哲学是反映时代精神的,是时代精神的精华。

中国古代哲学具有中国古代的特点,它与欧洲的哲学、印度的哲学有很大的不同,与近代现代的哲学也有很大的不同。中国秦代以前的哲学主要有儒家和道家两大体系。二者同属中国古代哲学,却也有很大的不同。关于它们的不同,后边我们要具体地讲到,这里先指出一点,在它们形成的那个时代,儒、道两家的哲学反映了时代的精神,而儒家学派是主要的。

早期儒家学派的哲学主要反映在《周易》里。《周易》的哲学毋宁说是孔子的哲学。后来孟子与荀子的哲学尽管各有自己独特的品格,但却都可以从《周易》里找到他们的源头。《周易》哲学的内容,用今日的概念表述,大致包括以下六点。第一,宇宙论,即天道观。第二,辩证法。这两点我在上边已经分析过了。第三,认识论。这一点在《周易》里反映得不多,在本章讲《周易》的人生论的时候要适当地提到它。第四,人生论。我认为《周易》哲学主要就是讲人生论的,本章对此要做具体的分析。第五,历史观。这也是《周易》哲学的一个重要内容,上边已经涉及过,以后还要谈到它。第六,关于政治、法律、教育、战争、婚姻家庭等问题的基本观点。严格地讲,这些问题不属于哲学范围之内,但是它们同哲学的问题牵混在一起,而且难于区分清楚,在它们那里往往蕴含着哲学的东西,系统地加以阐述,是十分必要的。后边将开专章谈这些问题。这一章谈《周易》的人生论。

一、《周易》哲学的中心是人生论

总的说来,在古代,哲学是关于人生的学问,宇宙论、认识论、人生论、历史观等等全是围绕人生的问题展开的。然而不同的哲学有不同的侧重点。古代希腊哲学主要讲宇宙本原和宇宙的构成,近代欧洲哲学则侧重讨论认识论问题,中国古代哲学无论儒家、道家都把重点放在人生论上。

《周易》哲学的中心正是人生论。研究《周易》的人很少注意这一点。我以为《周易》主要是讲人生论的。六十四卦从乾坤到既济未济,三百八十四爻,每一卦自初到上,既是对自然史和社会史的粗疏的象征式的描述,也是为人的主体行为提供一系列生动的多变的背景。《周易》在进行描述的时候,正确地肯定了客观世界的

物质性,同时更加正确地刻划了世界由于自身内在的原因而导致处在永恒的运动变化之中的情状。然而卦与爻的初始目的是为人设计特定时空情况下的最佳行动方案。每一卦每一爻都是为人的行为进行指导,告诫在某种时候人应该怎样做或不怎样做。例如乾卦,人处在乾的时候,总的来说要像天那样刚健奋斗,自强不息。乾的自身又有不同的阶段变化,自初至上要求是不一样的。初九“潜龙勿用”,要求安静以待,勿要有所行动;九三“君子终日乾乾夕惕若厉无咎”,要求终日谨慎,朝夕戒惕;上九“亢龙有悔”,要求注意防止刚健过度,时刻反省检点自己的行为,使不向反面转化。又如坤卦,人处在坤的时候,总的来说要像地那样柔顺应乾,厚德载物。而各爻的要求也又不同。初六“履霜坚冰至”,特别告诫人处坤之初要注意防微杜渐,警惕自己万勿发展到与乾健抗敌的程度,永远保持顺乾而行的坤柔状态。六二“含章可贞,或从王事,无成有终”,此时人最须表现出臣道、妻道来,平时含蓄不露,锋芒在内,一旦君上或丈夫有事,则竭尽全力以赴,待到功成时,却又归美于君于夫。六四“括囊无咎无誉”,这是说在必须隐藏不露的时候,绝对不能在任何问题上表现自己,有所行动,不求有过也不求有功。乾坤两卦是这样,其余各卦亦莫不如此。因为《周易》之卦与爻全属为人设计,所以古人才说,“《易》是寡过之书”,《易》之用心在于使人不犯或少犯过错;“《易》为君子谋,不为小人谋”,不论为谁谋,总之是为人谋。可见,《周易》这部书出发点是人,归宿是人,始终讲着人的问题。因为人是具体的,不是抽象的,人生活在天地之间,社会之中,所以《周易》在讲人的问题时不能不同时讲到天地自然,社会人群;又因为自然与社会是变化的,所以《周易》不能不讲到变化。《周易》是讲变化的,所以书名曰《易》,易这个字的意义就是变化。《周易》讲变化的目的是要解决作为主体的人与客观世界的关系问题,使主体与客体达到统一。实现这个统一的途径是主

体适应客体,而不是客体适应主体。客体是变化的,主体为了适应它,也要变化。客体的变化是重要的,而主体如何适应客体的变化而变化更是重要的。孔子在《彖传》中多次论及“顺天应人”的问题,用意主要在于强调作为主体的人,言行如何适应客体的变化的问题。总而言之,《周易》讲客体如何变化,是为了讲人如何适应客体的变化。

孔子作《易传》,对《周易》哲学的中心是人生论这一点讲的很清楚。人生论是现代哲学用语,孔子的表述方法与此有异,而含义是一致的。《系辞传上》说:“是以明于天之道,而察于民之故,是兴神物,以前民用。”天之道是自然规律,民之故是社会规律,《周易》讲的不外乎这两方面的知识和道理。哲理即在这当中蕴含着,显现着。两方面中哪一方面是主要的呢?从“而察于民之故”的“而”字看,“民之故”这一方面是主要的。明于“天之道”是为了察于“民之故”。后面“以前民用”一句尤其说明《周易》的目的是指导人的生活而不是其他。指导人的生活,并不一定就算作人生论,就算作关于人生的哲学。但《易传》的确认是。《系辞传上》说出了这样的看法,“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。惟深也,故能通天下之志;惟几也,故能成天下之务”,作《易》的圣人极深研几,以通志成务。这极深研几正是指把人生的问题系统化、哲学化而言。天下之志与天下之务,依《系辞传上》的另一句话“夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也”,知道就是“天下之道”。“天下之道”,其实是人生之道,是人生的一般性规律。

《周易》六十四卦各有一条叫做“大象”的辞,是孔子学卦的体会,看来似乎与卦义没有关联,其实正是孔子由对卦象卦义的深刻理解而引申出来的。这些“大象”每一条都是关于人事的,大多是指示道德价值、道德原则、品格修养以及人生理想的,有些则与政治问题有关。孔子显然是从人生论的角度考虑《易经》的。

我们甚至可以这样看待《周易》，假如它不是重点解决有关人生方面的问题，那么它本身或者根本不可能产生，或者产生了也成为无意义的，不可理解的。我们的结论只能是，《周易》主要是一部讲人生哲学的书。

二、人生的现实追求：主体与客体的统一

《易经》在它产生之初本是卜筮之书，为人决疑定志，先知吉凶，是它的本始意义，属于原始宗教的范畴，当然无知与愚昧是它的前提。无知之中逐渐产生它自身的对立物有知。有知反抗无知，于是宗教内部孕育着哲学。《周易》的卦辞与爻辞在模糊的卜筮语言中含有哲学的意义。至《易传》，具有哲学意义的思想进一步系统化，哲学化，《周易》最终成为一部哲学著作。这哲学围绕人生的问题展开。

《周易》所讲的人完全是一个哲学的概念。人作为认识的主体出现在《周易》中。《周易》中的人概念是抽象的同时又是具体的，抽象性与具体性的统一构成人概念的规定性。由于具有抽象性，表明《周易》的“人”是一般的，不是特殊的，所言不是某甲某乙。如果“人”是特殊的，确指某甲某乙，那么就是文学作品而不是哲学了。又由于具有具体性，表明《周易》的“人”不是抽象的，超现实的，不食人间烟火的，而是生活在现实之中，与自然发生关系，在社会关系制约下的活的人。如果“人”是抽象的，超现实的，人便成了上帝和神，《周易》也就不是哲学著作而是彻头彻尾的宗教了。

关于《周易》中人概念的抽象性问题与我们将要论及的问题关涉不大而且容易理解，无须在此赘言。关于《周易》的“人”的具体性问题，正是我们必须讨论的内容。《周易》中人概念的具体性须分两个层次理解。人生活于一定的自然环境和一定的社会关系之

中,注定是现实的,具体的。这是第一层意义。这个问题在本章第三节还将提到。人不但生活于一定的自然环境和一定的社会关系之中,而且人所生存的一定的自然环境和一定的社会关系是运动着变化着的。这是第二层意义。这第二层含义至关重要,恰恰因为人所面对的客体运动不止,变化多端,令人苦于应付,难以把握,才有《易》的出现。假若自然界没有昼夜晦朔,风雨阴晴,没有水旱震蚀,丰盈荒歉,社会人事也是稳定不变的话,《易》之作岂不成了多余之举!

主体与客体的关系问题是中国古代哲学讨论的大问题。道家与儒家有截然不同的解决办法。道家主张出世,鼓吹曾经是自然一部分的人回归自然,重新成为自然的一部分。社会返回原始状态,人则因任自然,无为无争。企图通过这种消极的人生态度消弭主体与客体的矛盾。所以道家不可能接受《易经》,更不会把包括《易经》在内的任何古代文献视作自己的经典。儒家主张入世,强调人通过向外认识并且适应客体,向内提高道德修养,锻炼优秀品质,以寻求驾驭客体的途径,实现主客的统一。

实现主客统一(“天人合一”是它的古代用语)是《周易》的人生追求,也是孔子本人一生为之奋斗的终极目标。《论语·为政》记孔子说:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”“志于学”是开始学习。孔子说的“学”,含义广泛,包括学习文献知识、实际生活知识,也包括道德实践和人生理想的追求。孔子还说:“志于道。”(《论语·述而》)又说:“朝闻道,夕死可矣。”(《论语·里仁》)可见“志于学”与“志于道”不同,前者可以包含后者,后者不能包含前者。二者方法亦异,“志于学”主要靠积累渐进,“志于道”则着重顿悟。二者又有不可分的联系。有长期的渐进积累,才会有“朝闻道,夕死可矣”的顿悟。“而立”是“立于礼”(《论语·泰伯》),因为孔子说过:“不知

礼,无以立也。”(《论语·尧曰》)三十岁时懂得了礼,才算得上成人,可以立足于社会了。“四十而不惑”,是说他到了四十岁时知识已经成足,够得上“知者不惑”(《论语·子罕》)的知者了。四十岁以前孔子基本上完成了自身与外界的沟通,即大体解决了对客观世界的认识问题。四十岁以后进入更高的层次,对于客观世界由认识转入适应。“五十而知天命”,“天命”是客观的规律,人的意志不能改变的客观必然性,不是上帝的旨意。如果说天命是上帝的旨意,知天命是认识到了超道德价值,就与“四十而不惑”自相牴牾了。不惑的知者怎能把自己同神联系起来。“六十而耳顺”,一切闻见,一切遭遇,都能理解,都能承受。“七十而从心所欲,不逾矩”,心中欲望的,必然获得;不能获得的,心中亦不欲望;心中欲望的亦不违背客观的规律。综观孔子的自述,知道他前半生解决了做人的问题,后半生实现了自身与客观世界的统一。主体与客体的统一,是孔子现实的人生追求。

孔子的现实的人生追求与《周易》是一致的。我认为,《周易》的实质性意义就在于它为人们实现“从心所欲不逾矩”即达到主客体的统一提供一套现成的思维设计,并使这套设计哲学化、系统化、模式化。它采取并且一直保留卜筮的形式,是出于政治上的需要,也是由于历史的原因,不妨碍我们对它的实质内容的了解,可暂不管它。古人已懂得应该把《周易》的卜筮形式同它的哲学内容分离开来。《荀子·大略》说的“善为《易》者不占”一句话就是认为真正懂《易》的人是不用卜筮的,直接用《易》的卦和辞认识世界,指导行动。《系辞传上》明确说《易》之“圣人之道”有四,用《易》的侧重点各有不同,“以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占”。我们今日研《易》,当然更不必考虑占。我们要研究它的卦、爻、辞中蕴藏着的哲学内容及其特点。

《易经》有它特别的表达思想的方式,思想寓于象中,象用语言

表达,语言是模糊不定的卜筮用语。因为语言是刻画象的,不直接表达思想,所以它表达思想不用逻辑论证的方法,甚至也不用经验实证的方法。一切证明全包含在象中,结论是由象得出的。它的概念和命题极为特殊。它实际上极少使用别的哲学中常用的那种概念、命题。六十四卦的卦名就是它的概念。这种概念与众不同,含义丰富又复杂,很难给它下定义。每一个卦名实际上是多个概念的复合体,甚至包含着命题在内。六十四条卦辞和三百八十四条爻辞,是用象表达的命题。这些命题是模糊的,不确定的,它的意义远不是什么人都能把握。

利用象构成概念和命题以表达思想的这种模糊性和不确定性是与《周易》特殊的思维模式相适应的。《周易》自身从整体上描述、把握世界,然后将世界划分成部分。八卦反映世界由八种不同性质的物构成。六十四卦反映世界的运动变化。世界的运动变化从时间上划分成部分。六十四卦是世界运动变化表现在时间上的六十四个部分。世界运动变化的时间上的任何部分都在六十四卦之中。时间上的六十四个部分构成一个过程。一个过程中的六十四个部分是有序排列的,有始有终的。过程可大可小,大的如天地划分,万物生成,人类出现,男女有别,阶级对立,小的如一个朝代的兴衰,一个人的一生,都可以视作一个过程,都可以用六十四卦来表现。一卦代表一个大过程中的一个特定的段落,一个特定的段落是相对静止的,但它的内部又是不断变化的,这变化由六个点构成,这构成变化的点就是爻。六十四卦三百八十四爻的这种思维模式既反映自然界的的变化和变化规律,也反映人类社会的的变化和变化规律。两种对象混合在一起。两种对象的规律是一致的。自然的规律被认为是社会规律的根据。总是从自然规律导出社会规律,即从天道讲到人道。讲天道是为了导出人道,为了讲人道才讲天道。人道的内容是大量的,主要的。

《周易》这书明显地有主客体统一的思想,它主张作为主体的人要认识客观世界,积极地适应客观世界,但是它并不用任何论证的方法直接地表述,而是把卦爻的模式摆在那里,让人们自己揣摩体认,把握客体,达到主客体统一的效果。它虽然没有直接的正面表述,但从它的实际做法中我们却看得极明白,它给人规定了与客观世界达到和谐统一的追求目标。

《易》书广大悉备,天道人道无所不包,好像一台贮藏着天下全部信息的电子计算机,人们通过它就能够解决自己的疑难,形成自己的思想,从而完成自己的事业。我说它像电子计算机,是只就贮存信息这一点说的。要论信息的性质和质量,二者怎可同日而语。电子计算机的信息是科学的,因而是细密的,精确的。《周易》的信息是哲学的,因而是粗疏的,模糊的。科学的信息提供的东西是知识性的,人们得到它用以解决具体的问题,这种信息看来复杂,把握却容易。哲学的信息提供的东西是思辨性的,甚至带有伦理色彩,人们得到它用以解决人生道路、政治决策、行动方向等等大问题,这种信息看来极简约,把握却极难。计算机给人的信息一就是一,二就是二,黑白分明,无须再辨。《周易》给人的信息往往非一似一,似二非二,黑白模糊,必须细辨。在获取信息的方式上二者又截然不同,计算机只要给指令即可,要什么给什么。《周易》则不那么简单,《系辞传上》说“圣人之道有四”,即从《周易》获取信息的方式竟有四种之多,因人而异。“以言者尚其辞”,“以制器者尚其象”,这两种意义不大,我们可以不理。重要的是另两种,即“以动者尚其变”,“以卜筮者尚其占”。为了卜筮而用《周易》,通过占的方式获取信息。卜筮即算卦。算卦就是通过摆弄四十九根蓍草的办法求出六爻,从而确定一卦。卦确定之后再根据一定的原则确定七条卦爻辞中的一条作为答案,这就是占。筮与占的实质是宗教迷信,它以相信神鬼为前提,以为神鬼会就某一问题给求卦人以

指示,告以吉凶,指以方向。其实这完全是一种随意性,通过筮与占指给人的某条卦爻辞的信息根本不可能使人正确地认识、把握变化中的客观世界,达不到主客的统一,甚乃往往相反。其中体现的是信仰而不是理性,是宗教而不是哲学。这是《周易》的糟粕。《周易》是水平很高的哲学,为什么要保留着卜筮的东西,二者不是矛盾吗?这个问题我们以后还要提到。“以动者尚其变”,用《易》指导自己行动的人,着眼在《易》所展示的世界变化上。《易》六十四卦三百八十四爻把变化中的客观世界哲学化,系统化,模式化。用《易》的人必须根据自己当前的处境、面临的问题去向《易》中对号入座。这在古代属于高层次的哲学思维,只有“善为《易》者不占”的“善为《易》者”能够做到,一般平民百姓是无能为力的。对号入座,从六十四卦三百八十四爻中寻求并确定适合自己情况的那一环节已属不易,还要在确定之后正确判断自己的行动方向,以达到认识自己,把握客观,实现主客统一的目的,就更加困难。用《易》者要懂辩证法,要有较高的逻辑思维能力。当善为《易》者如此用《易》的时候,《周易》的哲学品格便展现出来。

现在我们做出结论说,《周易》给人生展示了在现实中如何认识并把握客观世界,追求主体与客体统一的图景。它与孔子自述的“知天命”、“耳顺”、“从心所欲不逾矩”的目标完全一致。一个善用《易》的人,一个富于理性,善于思辨,勇于进取,而又身心全在现实中的人,才有达到主客统一,“从心所欲不逾矩”的可能。这里没有宿命论,愚昧和迷信在此寸步难行,稍稍缺乏修养的人也不会得施展。我们看看卦爻辞的实际情况就明白了。卦爻辞中指示行动方向的办法有两种情况,一种是明确指出吉凶悔吝有咎无咎,一种是吉凶悔吝有咎无咎不形诸文字,但意思是有的,藏在象里让你体会。须知吉凶等等不是无条件的,绝对的,让你在那里消极坐等。吉凶等等是有条件的,相对的,都只是一种可能性。欲将可能性变

为现实,要有条件。条件就是用《易》者的主观能动性。吉凶是得失。事业成功就是得,《易》曰“吉”。事业失败就是失,《易》曰“凶”。曰“吉”,是指示某事有成功的可能性,如果主观未能把握、适应客观,认识发生误差或者行动有所不济,那么,吉不必来,甚至可能转化为“凶”。曰“凶”,是指示某事有失败的可能性,如果主观上转化意识强,准确把握自身与客观情势的现状,选择最佳的行动方案,奋力争取,那么,凶不必生,甚或可能转化为“吉”。吉凶是可变的,关键在于用《易》者的主观状态。《系辞传下》说:“苟非其人,道不虚行。”《易》之道摆在那里,是否起作用,要由用《易》者的修养和能力决定。悔吝更体现用《易》者的主观状态。悔与吝介乎吉凶二者之间,吉凶是两头,悔吝在当中。悔吝是趋向吉凶的途径。悔自凶来而趋于吉,吝自吉来而趋于凶。人处忧苦患难之中必悔,悔便有获吉的可能。人在安乐肆志之时必吝,吝便有致凶的可能。总之,悔是吉之渐,吝是凶之渐。悔与吉相连结,吝与凶相连结。吉凶是大得大失,悔吝是小得小失。悔,有过错而知悔改,眼下虽未吉,发展下去必至于吉。吝,当悔而不知悔,眼下虽未凶,发展下去必至于凶。咎与无咎介乎吉凶与悔吝之间。咎,由于吝造成,有过失而不知悔改,必吝,吝则有咎,咎比吝严重。无咎,实本有咎,但由于善补过而至于无咎。卦辞言无咎不言悔,因为无咎好于悔,无咎含有悔义,言无咎则其悔可知。《象传》中有言“又谁咎”、“不可咎”者,前者意谓咎由自取,后果自负;后者是说过错乃由于能力不足造成,可以原谅。我这里不厌其烦地说吉凶悔吝有咎无咎,意在说明《周易》处处都在强调主客统一;告诫人们必须时时注意解决主观适应客观的问题;知道主观要由客观来决定,人不可任意而为,但是人也绝不是消极的,被动的,人的主观能动作用发挥得如何,在一定的条件下具有决定意义。

实现主客统一是人生一大难题,真正做到实不容易。原因是

清楚的,欲实现主客统一,作为主体的人须正确地认识并把握客体,而客观世界特别是人类社会不像一座山屹立不动,凭你端详;它像一道水在那里流个不停,此刻是它,转瞬又不是它;不是它,其实还是它,让你难以捉摸。这客观世界的运动变化以“时”的形式表现出来,反映到人的头脑就是“时”的观念。所以《周易》很重“时”。《周易》是讲变化的书,讲变化就是讲时。六十四卦三百八十四爻其实是把客观世界做时间上的划分。一卦即一时,乾是乾之时,坤是坤之时,屯是屯之时,蒙是蒙之时。一时之中又有变动,故有初、二、三、四、五、上六爻,各为一时之中的一个点。故王弼说:“卦者时也,爻者适时之变者也。”时是世界变化的客观形式,也是人的意识,人的关于变化的观念。毋宁说“时”是《周易》赖以产生的认识论基础。《周易》贵中贵正更贵时。中与正说到底都可以归到时上。可以说,时的观念是《周易》哲学的中心观念。《周易》贵时,表明《周易》承认世界是物质的实体;《周易》贵时,表明《周易》认为世界的变化是绝对的;《周易》贵时,表明《周易》把时看作主体适应客体,实现主客统一的关键环节。《周易》天道人道都讲,而以人道为主。人道问题的哲学中心是时。所以如果说时的观念是《周易》哲学的中心,实不为过。时的观念贯穿在全部《周易》经传之中。无论时字出现与否,时的观念都存在。《周易》时的观念最初来自对天道的认识。太阳的运转造成时的观念,年、季、月、昼夜、晦朔等等是人形成时观念的最初要素,然后时观念移入社会生活中,从而获得普遍性的意义。《周易》对人的要求,一切以时为转移,没有绝对的吉凶悔吝。此时吉的,彼时可能凶。坤六三曰:“含章可贞。”含晦不露好,条件是处于坤六三之时;倘在别的时,含晦不露就不好了。坤卦辞曰:“先迷后得主。”乾《文言传》讲:“遯世无闷。”都有时观念起着作用。前者强调为后不为先,以处坤六三这个时为前提,后者鼓吹遯世无闷,以处乾初九这个时为前提。《周

易》贵时,所以一切要求都是具体的,没有任何一个要求适用一切时间条件。例如乾“大象”说“君子以自强不息”,自强不息固然是人应有的优秀品质,而随“大象”却说“君子以向晦入宴息”。二者虽不是对立的,毕竟有很大的不同,《周易》要求君子二者都要做到,强调什么则依时而定。这一点《周易》与《老子》有别。《老子》看重事物的变化,却不贵时,它号召为后不为先,号召遐世无闷,是绝对的,并无时的限制。

《周易》时字凡五十三见,大多是讲时观念的。诸如“时中也”(蒙《彖传》)、“应乎天而时行”(大有《彖传》)、“而天下随时”(随《彖传》)、“与时行也”(遯《彖传》)、“时止则止,时行则行”(艮《彖传》)、“与时消息”(丰《彖传》)等等,无不是时观念的明确表述。人之行与时之行偕同一致。时当止则止,时当行则行;时当消必消,时当息必息。行止消息决定于时。天道有时,人道也有时。客观世界是有时变的,人也要讲究时变。主客的统一能否实现,关键就在于人能否适应客观世界的时变。《周易》还有几句关于时观念的命题尤可注意。如:

“豫之时义大矣哉”

“随时之义大矣哉”

“颐之时大矣哉”

“大过之时大矣哉”

“险之时用大矣哉”

“遯之时义大矣哉”

“睽之时用大矣哉”

“蹇之时用大矣哉”

“解之时大矣哉”

“姤之时义大矣哉”

“革之时大矣哉”

“旅之时义大矣哉”

等十二句称道卦之时、时用、时义之伟大的话,我们从中看到孔子对《周易》时观念有极深刻的体会。《周易》卦中时的妙用令他感叹不已。六十四卦实质都是讲时的问题,而孔子只在这十二卦上发感慨,是有道理的。豫、随、颐、大过、坎、遯、睽、蹇、解、姤、革、旅这十二卦都有一定的反面意义,不是完美的卦,但是如果用《易》者理解其中时的妙用,把握时的变化,便能收到积极的正面的效果。举此十二卦为例,明白卦中时的奥秘,其余各卦之时的意义就不言而喻了。十二卦皆重时,微观之又各有特点。例如革卦是讲革命的,革命把握时候最重要,不到革的时候不能革,到了革的时候不可不革,所以《彖传》言“革之时大矣哉”。颐、解、大过三卦同此。又如随卦是讲以己随人的,随人的关键是得其正,得正无固定不变的标准,须因时而定,其中有时的问题也有义的问题,故《彖传》言“随时之义大矣哉”。豫、遯、姤、旅四卦与此同。又如蹇卦是讲艰难险阻的,艰难险阻本是坏事,但坏事能起到好事的作用。国家处在蹇的时候,有杰出人物出来顺时而处,贞正而行,则国可治邦可正。故《彖传》言“蹇之时用大矣哉”。坎、睽二卦义亦略同。

《周易》的人生论讲究主客统一,强调积极的人生应该既不逃避现实也不做现实中的被动者,要认识并把握客观世界,像孔子那样做到“知天命”,“耳顺”,“从心所欲不逾矩”,实现主客统一的目标。所以《周易》贵时,贵时的用意显然是指示人们把握、适应变化中的客观世界,以便在大自然和社会的制约中获得尽可能多的自由。对于用《易》者来说,欲实现主体与客体统一的现实的追求,根本的问题是能否深刻理解时的观念,在生产、生活、政治乃至道德的社会实践中主动有效地驾驭时变。这是极难极高的标准,没有

相当的修养和能力,难以做到。在我们已知的古代杰出人物中孔子是做得好的仅有一例。孔子自己说:“我则异于是,无可无不可。”(《论语·微子》)又说:“以道事君,不可则止。”(《论语·先进》)又说:“直哉史鱼,邦有道如矢,邦无道如矢。君子哉蘧伯玉,邦有道则仕,邦无道则可卷而怀之。”(《论语·卫灵公》)孔子懂辩证法,善用变化的眼光看世界,因而极重时的问题,因时制宜是他说话做事看人的重要标准。这是孔子思想的核心。孔子总是根据时变,根据客观世界的现实状况决定自己行动的方向,最善于使自己的主观世界同客观世界统一起来。孔子的其他一切思想都与此有关。孔子提倡仁与义,仁与义也是孔子思想的核心之一。不过,这个核心是第二位的,它要受前一个核心即时观念的制约。仁义与礼不可分,仁义是内容,礼是外部形式,仁义礼是一个完整的统一体。仁是解决血亲关系问题的原则,义是解决政治关系问题的原则,礼是解决血亲关系和政治关系两方面问题的方式方法和途径。在孔子的思想中,这三者是分不开的。说孔子思想核心是仁或仁义而忽略礼,或者说孔子思想核心是礼而忽略仁义,都是不全面的。孔子自己曾说:“仁者人也,亲亲为大。义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”(《中庸》)显然将仁义礼看作一体。孟子也说:“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。”(《孟子·离娄上》)孟子也视仁义礼三者为一体,与孔子说的并无二致。从理论上说,仁义礼三者一致一体,不可分割;从实践上说,它们又不能不分割。在实践上落实仁义礼,由于时不同,侧重点必也不同。孔子一向从时出发考虑问题,所以他有时强调仁,有时强调义,有时强调礼。《礼记·丧服四制》:“门内之治恩揜义,门外之治义断恩。”说的也是仁义在不同的情况下有不同的侧重。

总之,关于时的观念是孔子思想的核心,仁义是孔子思想的另

一个核心,仁义与礼是不可分的一体,同是孔子思想的核心,时是第一位的,基本的,其他思想都受它的制约。孟子对此有最为明晰的概括,他说:“可以速而速,可以久而久,可以处而处,可以仕而仕,孔子也。”这话等于说,孔子这个人最大的特点是一个时字。孟子接着说:“伯夷,圣之清者也。伊尹,圣之任者也。柳下惠,圣之和者也。孔子,圣之时者也。”(《孟子·万章下》)这话等于说,在诸多圣人中,他人的长处皆在一偏,唯孔子适时而变,不拘一偏。作为一个圣人,孔子之高明处也是与别的圣人不同处就在一个时字。孟子在答弟子问伯夷、伊尹、孔子之同的时候说:“得百里之地而君之,皆能以朝诸侯,有天下。行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为也,是则同。”(《孟子·公孙丑上》)伯夷、伊尹、孔子三人“行一不义,杀一不辜,皆不为也”,意谓仁义是三人共同之处。孔子之伟大、高明之处不在仁义而在时。仁义,伯夷、伊尹都能做到,而时则唯孔子能行。

我讲了这么多孔子思想,因为我认为《周易》的思想实际上属于孔子,孔子的思想与《周易》的思想本质上是一致的。由孔子的思想能够看清楚《周易》的思想。《周易》贵时,孔子也贵时。孔子一生伟大在一个时字上,高明也在一个时字上。《周易》给人生确立了一个主客统一的现实目标,指出时是实现这一目标的根本途径,孔子则是使这一目标付诸实践的榜样。

三、理想人格

上文我讲了《周易》关于主客统一的思想,即作为主体的人如何解决自身与客观世界的关系的问题。这是《周易》人生论的主要内容,讲的是人如何向外修养的问题。

现在讲《周易》人生论的另一思想:理想人格与精神修养。这

属于向内修养的功夫,解决人的自我完善的问题。在讲这个问题之先有两个问题需要略作阐述,一个是人的本质,一个是《周易》哲学是否以个体为本位。人的本质问题在本章第二节已有所涉及。这里展开些说。人有抽象性的一面也有具体性的一面,人的本质体现在人的抽象性与人的具体性两方面的统一上。人的抽象性根于人的自然本质,人的具体性根于人的社会本质。人的自然本质寓于人的生物性之中。孟子说“食色性也”(《孟子·告子上》),指出饮食和蕃衍后代是人的天赋之性,与生具有,不须后天学习、修养。这种性与禽兽没有区别。因为此性是禽兽共有的,所以它不是人的性,不反映人的本质。孔子说:“鸟兽不可与同群。”(《论语·微子》)人不可与鸟兽为伍,人与鸟兽有根本不同的本性。这与鸟兽根本不同的人的本性是什么呢?孟子说:“耳目之官不思而蔽于物。物交物则引之而已矣。心之官则思。思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。”(《孟子·告子上》)依孟子的观点,人之能思是人的天赋本性。思,用今语表述,就是理性思维。鸟兽不具有理性与理性思维。正是在这一点上,人从自然分离出来,异化成为自然的对立面。总之,就生物性说,饮食男女是人与禽兽的共有之性,不反映人的特有本性。人的特有本性是人具有驾驭食色大欲的能力。这能力是人类经过长期劳动养成的理性与理性思维。

理性与理性思维是人的本性,但是它不构成人的本质。人的本质是人的抽象性与具体性的统一。当我们说到人具有禽兽所没有的理性与理性思维的时候,所涉及的仅仅是人的抽象性。我们必须注意人的具体性,即把人置于现实之中,使之生活于具体的社会关系里面。人的具体性通过人的社会性表现出来。一旦将人与社会分开来考察,人就只具有抽象性了。抽象的人固然与禽兽不同,却与神几近一致。毋宁说抽象的人是神不是人。理性与理性思维使人与禽兽分别开来。人生活在现实的社会中,使人与神划

清界限。人的本质须从人的社会性中寻找。因此,马克思说的“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和”(《关于费尔巴哈的提纲》,载《马克思恩格斯选集》中译本第1卷第18页),这段话至今仍是关于人的本质问题的权威性论述,任何其他种种新说都无法取代它。超现实的宗教的神是抽象的,而现实的社会中的人是具体的。人生活于其间并受其制约的社会关系主要有两种。一种是为蕃衍后代而结成的血亲关系,一种是为生产生活资料而结成的表现为阶级关系的经济关系。社会发展受这两种生产的制约,社会中的人受这两种关系的制约。恩格斯说:“历史中的决定性因素,归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必须的工具的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的蕃衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约。劳动愈不发展,劳动产品的数量、从而社会的财富愈受限制,社会制度就愈在较大程度上受血族关系的支配。”(《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言,载《马克思恩格斯选集》中译本第4卷第2页)恩格斯关于两种生产的理论对于我们理解人的本质至关重要。人是一切社会关系的总和,这“一切社会关系”不外乎血亲关系和经济关系(在阶级社会表现为阶级关系、政治关系)两种。越是在古代,物质生活资料的生产越不发达,血亲关系的影响越大。社会受两种生产的制约,人受两种社会关系的制约。人的意识、能力、价值观念是两种社会关系的反映。在不同国度、不同时代、不同阶级,两种社会关系的发展程度不同,因而人也不同。两种社会关系制约人,影响人,造就人;因而人总是现实的,具体的。一定的两种社会关系规定着一定的人。

关于人的本质问题,是马克思主义经典作家从理论上加以解

决的。中国古人对这个问题曾有过讨论。关于人性善恶的长期论争,本身就表明他们把人看作脱离现实社会的抽象物。还有,道家主张人脱离社会,返归自然,把社会的现实的人变为自然的超现实的人,如《庄子·大宗师》说:“泉涸,鱼相与处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖。”《庄子·秋水》说:“何谓天何谓人?”“牛马四足是谓天,落马首,穿牛鼻,是谓人。”看到了人在社会关系制约下痛苦生活的事实,企图为人寻求超脱羁绊的途径,等于承认了人的本质在于社会性和现实性。《周易》对人的本质问题实际上有明确的正面阐释。《说卦传》说“立人之道曰仁与义”,恰是等于讲出了人的本质是社会关系的总和这个真理。仁义是道德范畴,但这里可理解为两种社会关系。仁是为处理血亲关系而产生的,在此代表血亲关系。义是为处理经济、政治关系而产生的,在此代表经济、政治关系。《周易》认为人与社会关系连在一起,不能分离,人的本质表现在人与社会关系的关系中。人的任务是积极主动地认识、把握、适应自身生存于其间的社会关系。道家物我两忘、主客混一的超现实的人生追求是《周易》所不取的。我曾一再地指明,《周易》六十四卦三百八十四爻是为人实现主客统一的理想而设计。因为如此,我现在要说,道家噙着泪水为悲剧的人生寻求超脱,它对人的本质的认识尽管不算错,却极肤浅。《周易》冷静地引导现实中的人摸索理想的路,它对人的本质的把握更加接近真理,但是毕竟是经验的,直观的。而我们之所以能够对中国古人关于人的本质的认识做出适当的分析和评价,是因为我们基本上了解了马克思主义关于人的本质问题的科学理论。

在讨论《周易》的理想人格与精神修养问题之前大体上弄清人的本质问题是十分必要的。

除此之外,约略分析一下中国古代哲学尤其《周易》哲学是以个体为本位抑是以集体为本位的问题,也是极有意义的。

在这个问题上,中西哲学的确不一样。西方哲学的人生论,立足于抽象个体,以个人主义为基础,是它的基本精神。中国哲学的人生论,则立足于社会化了的个体,以非个人主义为基础,是它的基本精神。前者提倡抽象的独立人格,抽象的个性发展,抽象的个人自由。这些抽象的个体是利己的,为了自己的利益也可以爱别人,也可以遵守法纪的约束。在这些抽象的个体心目中,一切都应当为“我”,除了“我”的价值以外,其余皆不重要。后者提倡具体的独立人格,具体的个性发展,具体的个人自由。这些社会化、整体化的个体是非个人主义的,自己的利益放在整体利益、社会利益之中。从推己及人到“民胞物与”,是这些个体的人生准则。有人说,中国哲学的人生论以集体为本位,忽视个体,禁锢个性,泯灭个体的发展。以这种哲学精神为基调形成起来的中国传统文化违反人道,成为中国历史发展的枷锁,主张打破它,唾弃它,引进西方哲学来取代它。因为西方哲学是以个体为本位的,它尊重人格,发展个性,以个人为“上帝”,它顺应人道,推动历史的发展。

这种观点如果不是出于对中国哲学的无知,便是由于误解造成的。实际上根本不存在以社会整体为对象的人生哲学。现实中的人总是采取个体的形式存在。任何人生哲学必须研究个体,肯定个体的存在。中国哲学,包括《周易》在内,也以个体为本位,也是从研究个体出发的。问题的关键在于,中国哲学的个体是现实的,具体的,生活在社会关系之中的个体,是社会化、整体化的个体。中国哲学因此强调个体的修养,个体的境界,强调社会整体对个体的制约性。这种整体对个体的制约性是人的本质决定的,是个体的规定性所固有的,不是外加的。换句话说,单个人只有处在社会整体的制约中的时候,他才有具体性,因而才是现实的。西方哲学中的个体是抽象的个体,是摆脱社会整体制约的,因而在现实中不存在的个体。这种哲学由于鼓吹表面为社会而内心为自己的

个人利己主义,终于把个体推向与社会相对立的状态。西方社会经济越发展;人的精神生活越贫乏,甚至苦闷、悲观、困惑,其原因主要在此。熟谙西方哲学的邹化政教授对这个问题有深刻的分析,他新近发表的一篇题为《中西文化的哲学基础》的文章(《天津社会科学》1989年第5期),读来令人聪明。今摘引它的一段话作为我这段冗长文字的结束,对读者或许是有益的。他说:“近代西方和现在中国的一些人,往往天天强调个体,但他们强调的是原子式的抽象个体。他们没有看到,对个体的真正肯定,需要超脱个体的表象,把握个体所以成为个体的内在规律和真理,然后从这内在规律和真理出发,合乎逻辑地揭示个体的丰富性。他们不想走这样一条艰苦的和辩证的道路,而是拘泥于表象,从表象抽取个体的性质加以强调。这些性质由于脱离了为人之道的总体性,从而陷入片面性和矛盾之中。这种抽象的个体原则,往往宣扬彻底摆脱礼法制度的个人随意性,从而激发人们的低级冲动。”

约略地阐述一下人的本质和中国哲学的人生论是否以个体为本位这两个问题,然后进入本节正题的讨论,在理论上就轻松得多了。

关于《周易》的理想人格问题。

理想人格是人生追求的完善目标,也可以叫作人生境界。每个现实的单个人都有自己的人生境界,并且一生都在为实现自己的境界追求着,实践着。他的一切思想行为,品德修养,最终都归结到这一点上。有人自觉,有人不自觉,有的人境界低,有的人境界高,有的人境界称得上伟大。这种现实生活中的单个人的人格或者人生境界一般都从自我的实践中体现,不形诸文字,缺乏系统化、理论化。形成单个人的人生境界的因素主要是历史文化背景,现实社会的影响,时代精神的熏陶,各类教育的培养以及个人的素质。一种哲学或者一个哲学家,只要论及人生论问题,必然事实上

有自己的理想人格。人生论的一切理论原则最后都要通过所设计的理想人格集中地表现出来。在中国古代,儒、道、法、释各派都有自己设计的理想人格。这样的人格是哲学化的,系统化的,也是理想化的,所以称之曰理想人格。形成哲学理想人格的因素主要在理论方面。首先与怎样看待人的本质有关,也与以抽象个体为本位抑或社会化、整体化的个体为本位这一问题有关。最后,还与提倡主客统一还是主张主客混同有关。西方哲学人生论以抽象个体为本位,鼓励个人利己主义,它的理想人格必是个人奋斗,个人膨胀的英雄。中国道家哲学认为人应是自然的而不是社会的,鼓吹物我混一,万物一齐,泯灭主客的差别,因此它追求自然主义的人生,号召遁隐世外,回归自然。中国儒家学派的哲学以社会化、整体化的具体的个体为本位,主张作为主体的人应当积极地认识客体,把握、适应客体,力求达到主客观统一。因此它追求的理想人格是现实的,积极的,受处于其中的社会关系制约的,爱己亦爱人,表里一致,行为与思想高度和谐的,非个人主义的人。

《周易》属于儒家哲学,是儒家学派的经典。它设计、追求的理想人格必然是儒家式的。具体说,《周易》追求的理想人格有两个层次。低级层次的是“君子”,高级层次的是“圣人”。君子相当于孔子自述的“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑”的水平。“而立”是知礼,礼是仁义的形式,知礼即能行仁义。“知者不惑”,“不惑”是知者的表现,对客观世界以及对自己已有相当的认识。这能够做到仁且知的人就是《周易》每每提及的君子。君子一词在《周易》共出现 135 次,其中经文 21 次,传文 104 次。《周易》使用的这些君子概念虽然具有阶级的含义,所指全属于统治阶级范围内的,如“大象”言及的君子之所当为,往往是政治性的。“君子以劳民劝相”,“君子以治历明时”,“君子以议狱缓死”等等,是只有在位的统治者才谈得到的。但是,君子在《周易》里主要的意义还是

在道德方面,是道德领域的概念。因为《周易》把在位的统治者划分为君子与小人两部分。君子与小人的划分主要是道德意义上的。小人一词在《周易》里有时也有阶级的意义,指劳动者而言,如《系辞传上》说,“负也者小人之事也”,“小人而乘君子之器”。此小人显然是从事体力劳动的人,不可能是统治阶级内的人。但是,《周易》里的小人绝大多数是品德低劣的人,而与品德高尚的君子相对应。泰《彖传》讲“君子道长,小人道消”,否《彖传》讲“小人道长,君子道消”,君子有君子之道,小人有小人之道,而且二者存在着你消我长的对立关系,如果不是道德意义上的划分,道长道消的说法便不可理解。又,遯“大象”：“君子以远小人，不恶而严。”师上六：“开国承家，小人勿用。”《系辞传下》：“小人不耻不仁。”“小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。”这些“小人”都是道德意义上的，是品质卑劣的人。

《周易》言及君子达一百多次,对君子的要求多得很,而最基本的是乾《文言传》解释卦辞“元亨利贞”的那一段话,即:“元者善之长也,亨者嘉之会也。利者义之和也,贞者事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德者,故曰‘元亨利贞’。”这里明确说仁义礼智是君子的四德,实际上是提出了君子人格的基本规定。我们从《周易》别处能够寻得证明。乾《文言传》先说“君子以成德为行,日可见之行也”,君子的日常举动行为就是成德的过程,或者说君子成德表现在实际行动中。接着又说,“君子学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之”,平素无事时可以学,可以问,可以宽,一旦有所行动,有所作为,干实际的事情,就要以仁为指导原则,亦即君子不行则已,行就要行仁。

《系辞传上》有一段话提到君子之道包括仁知两方面。它说:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知

者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”意谓君子之道很少见，不是没有，而是一些人看不见，一些人见不全。“君子之道”不是别的，它也是“一阴一阳之谓道”的道在君子身上的表现。“君子之道”实际上就是“一阴一阳之谓道”的道。一阴一阳是事物变化的规律，阴转为阳，阳转为阴，阴又转为阳，阳又转为阴。阴阳交迭转化，造成事物发展。事物发展必然采取一阴一阳的形式，犹如走路，左脚右脚交替迈出方可前行，也犹如时间的流驶，倘无昼夜晦朔、春夏秋冬之分，时间也将停止。一阴一阳是气的流动。清人戴震《原善》说，“道者行也，气化流行，生生不已也”，是说得对的。“继之者善也”，阴阳变化，继继不断，生生不已，没有尽头，就是善。善即“元者善之长”的善。据戴震说，生生不已是仁，生生而有条理是礼，有条理而不可乱是义。于是一阴一阳之道含有仁义礼的意义。戴氏此说可备参考。“成之者性也”，气化流行，生生不已的善一旦落实而成为某一事物时，便是性。《大戴礼记·本命篇》说“分于道谓之命，形于一谓之性”。“继之者善也”，就是命；“成之者性也”，就是性。前者行化育之功，是阳之事，阳即仁。后者成生物之事，是阴之事，阴即知。人的侧重点不同，着重仁的人以为道就是仁，着重知的人以为道就是知。其实君子之道是善与性具备的，只有仁知合观，阴阳兼体，方能把握其全貌。这就是说，君子是仁知兼具的人，君子之道是仁知交互起作用的道。

对照《论语》看，更可证明《周易》的确将仁与知视为君子理想人格的基本要素。孔子说：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《宪问》）仁是做君子的标准，但有时有的君子可能达不到此标准，然而小人却绝对没有行仁的，倘小人能行仁，那么小人便不再是小人。可见，仁与不仁是君子小人的一条严格的道德界限。《系辞传下》说：“小人不耻不仁，不畏不义。”小人不以不仁为耻，不以不义为可畏。小人可以不行仁义。反之，君子是耻不仁畏不义

的。君子必须行仁义。仁义是君子理想人格所必备的。《说卦传》说“立人之道曰仁与义”，此处的仁与义本指人所生活其间的血亲与政治两种社会关系而言，人的本质是社会关系的总和，所以讲仁与义是人之道。这个人之道应当说小人也含在内。但是此仁与义也可作道德范畴看，此人之道也可理解为君子之道。君子善于以仁与义的态度解决自身与社会两种关系之间的关系问题。

《周易》书中仁义礼智四个词用的并不多，远远少于《论语》、《孟子》，四词的含义也没有《论语》、《孟子》讲的那样明晰。这并不奇怪，《论语》、《孟子》是直接用语言文字讲道理的书，《周易》的道理则寓于象数之中而不明白讲出来。《周易》借用象数的手段主要指示人们对不断变化中的客观情况采取什么样的对策，亦即告知一定情况下应该怎样做和做什么，而为什么要做这个而不做那个，这样做而不那样做，则不做理性的分析。经文尤其如此，传文讲的亦不多。《周易》的这个特点决定它不能详赡地阐述它关于理想人格的明确规定。尽管如此，我们还是看得出《周易》设计的理想人格中君子这个层次，其内容主要就是仁义礼智四字。

仁义礼智四个道德范畴的含义，《周易》没讲，我们只有借助《论语》和《孟子》。《论语》记孔子论仁之处不少，如“克己复礼为仁”（《颜渊》），“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也”（《雍也》），孔子说：“吾道一以贯之”，曾子说，“夫子之道，忠恕而已矣”（《里仁》）。这些关于仁的说法讲的是行仁的方法、途径，而没有对仁的含义给以明确无误的界定。《中庸》的一段话很重要，我们再次引用它说明仁义礼三个概念的含义。它说：“仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”仁是解决己与人的关系问题的。怎么解决？自己应当爱别人。爱人要首先爱自己的亲人。义是“应该”的意思，是解决己与人在阶级、政治领域的关系问题的。怎样解决？应当尊

贤为大,把尊敬政治地位高的人放在首位。不过,亲亲有个范围和亲疏远近不同。由自身起,上亲父母,由父母而亲祖父、曾祖父、高祖父。下亲儿女,由儿女而及孙、曾孙、玄孙。亲的范围上下各五辈,过此即不算亲属。亲属有等差,父母与子女最近最亲,其余依次递减。在社会上尊敬政治地位高的人,也有等差,对待天子公侯伯子男卿大夫士诸等级不同的人,尊敬的程度不能相同。而且就一个人说,他最要尊敬自己顶头的君,其余次之。为了把两种关系的等级性表现出来,做出规定,于是产生礼。仁义是礼的内容,礼是仁义的外部形式。一个人严格地依礼而行事,也就做到仁义了。所以,孔子讲“克己复礼为仁”,是有道理的。《中庸》这段话是对仁义礼三个道德概念的不可移易的确诂。

《孟子·离娄上》的一段话我们必须再次提到,它对于我们理解仁义礼智四个概念是重要的。它说:“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。”此与《中庸》所云一致,重要的是增加了对智的解释。智是什么?智就是对仁义二者的深刻认识,由于在认识上解决了问题,便能更自觉地行仁行义而不须臾离开仁义。

这样一来,仁义礼智四个道德概念的含义就极清楚了。首先,它们不是作《易》的人和儒家学派凭空想像出来的,是社会存在在人的意识中的反映。如前所述,两种生产的发展制约着社会的发展,在两种生产过程中形成的两种社会关系制约着人的思想与行为。单个人生活在两种关系的制约下,没有随意性可言。为了妥当、正确地解决人与社会的关系,出现了仁义两个道德概念。其次,在仁义礼智四个概念中仁义是基本的,礼智是从属的。应当说仁义是核心。有人说孔子思想的核心是礼不是仁或仁义,理由是孔子讲礼特多,对礼的强调特甚。他们忘记了礼只是仁义的形式,孔子在反复强调礼的时候,真正的用意是鼓吹人们行仁义。这在

儒家的反对派道家的言论中也可得到证明。《庄子·天运》说“孔子见老聃而语仁义”，老子说：“夫仁义惨然乃愤吾心，乱莫大焉。”孔子见老子，二人不讨论别的，只言仁义。《庄子》书不是信史，所言非必实有其事，但是《庄子》认为孔子思想重在仁义，则是无疑的。又，《庄子·天道》记孔子对老子说，他的学问“要在仁义”，更加证明仁义是孔子思想的核心。《吕氏春秋·不二》说“孔子贵仁”，言仁而未及义，是由于句式的限制而采取的省略语，实际上说“孔子贵仁”也包含着贵义在内。《论语》中讲仁多讲义少，而且未见仁与义连用。这是因为当时仁的问题大，必须多讲仁。仁与义相比，仁更根本些，更重要些。能行仁的人，行义便不成问题。况且仁里也含有义的因素。虽说“仁者爱人”，却不是善恶不分，什么人都爱。孔子说“唯仁者能好人能恶人”（《论语·里仁》），仁者能爱也能恨。能区分什么人当爱什么人当恨，正是义的要求。

现在我们回到《周易》，把《周易》关于君子理想人格的规定总结一下。《周易》低层次的理想人格在于君子，是肯定无疑的。君子的理想人格的规定是仁义礼智四德，也是肯定无疑的。其实在这个问题上，《周易》和《论语》、《孟子》属于同一类型。它们理想的君子应是仁义礼智具备的人格。只是不同的历史时代使各自有不同的侧重。孟子处在战国争城争地，鲜仁寡义的时代，人们常常见利忘义，所以他仁义并举，于仁之外特别多言义，而且正式地将仁义礼智规定为君子之四端、四德。孔子的时代仁的问题是当务之急，故孔子虽然仁义礼智都重视，仁却始终是他注意的重点。注意归注意，这丝毫不妨碍他的思想核心是仁义而不单是仁。这是我们早已说过的。《周易》经的部分形成于殷周之际，时代早于孔孟，仁字根本没出现，传文里也仅 10 见。义字也没出现，传文里出现 37 次，属于仁义之义的也只有少数几个，多数是意义、含义的义。礼字也没有出现，传文里出现 9 次，属于礼义之礼的 7 个。知字也

没出现,传文里出现 35 次,具有认知意义的知 7 个。《周易》经文未出现仁义礼知四字是完全可以理解的。我们都知道,《易经》本是卜筮之书,用象数表达思想。虽有文辞,但全是艰涩难懂的卜筮语言,具有哲学意义的概念,命题极少见,推理也不是理性的,具有极浓厚的神秘主义色彩。但不能说《易经》无思想;它有思想,而且是哲学思想。它的思想蕴含在通过卜筮语言曲曲折折描画的易象中。曾经在很长一段时间里人们多是胡里糊涂地用它卜筮问疑决大事,了解它的深意的人不多,只是到春秋末年,聪明睿智的孔子下过“韦编三绝”的功夫,作了十篇《易传》,对它加以发掘,使它本有的思想明朗化,系统化,哲学化,成为一部后人可以读懂的哲学著作。因此我们要说,孔子《易传》的思想是《易经》固有的,绝非孔子的杜撰。《易传》的思想与《易经》是一致的。《周易》的思想既不是孔子的,又是孔子的。说它不是孔子的,因为孔子《易传》讲的东西全来自《易经》;说它是孔子的,因为《周易》的思想与孔子是一致的。这个问题既明确,我们便不必再为《易经》不见仁义礼知四字却说《周易》关于君子之理想人格规定是仁义礼知而感到困惑了。《说卦传》讲“立人之道曰仁与义”,已经足够说明问题了。

前面说过,《论语》说仁多,《孟子》多说仁义。那么《周易》侧重什么呢?我以为《周易》很强调知和礼。《系辞传上》那段话“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣”,上文说过,清人戴震说善字含有仁义礼的意义,可备一说。也可以做这样的理解:“继之者善也”是阳的事情,阳代表仁。“成之者性也”,是阴的事情,阴代表知。君子之道也是一阴一阳之道,包含阴阳即仁知两面。仁者见它仁的一面,知者见它知的一面。此外,《系辞传上》说,“神以知来,知以藏往”,筮与卦中藏着的是智慧、知识。这是说,《周易》的内容主要在知方面。又说,作《易》的人是“古之聪明

睿知神武而不杀者”，即是伟大的知者。《系辞传下》说：“知者观其彖辞，则思过半矣。”强调学《易》用《易》的人也须是知者，棒打不回的愚人是不能学《易》的。你看，《易》本身是智慧的结晶，作《易》用《易》的人又当然必须是知者，岂不说明《周易》理想中的君子人格重点在知吗！重点在知，这是《周易》的特点决定的。但是这与我们说《周易》君子理想人格规定之中心是仁与义并不矛盾。因为仁义礼知四德，仁义是中心，礼知是从属的，也可以说礼知是实现仁义的手段。孟子不是说“知之实，知斯二者（仁义）弗去是也”吗！孔子也说“仁者安仁，知者利仁”（《论语·里仁》）。知有利于仁，是为仁服务的。仁是主体的理性自觉，是个体本性的固有规定和必然要求，不是外力压迫的结果，更不是低级的感情冲动的产物。对仁的要求（义亦如此）是持久性的，所谓“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”（同上）是也。行仁是极难的。但是行仁又并不难，“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。自己有行仁的欲望，即可做到仁。关键在于这个“欲”自何而来！我以为这个“欲”必来自知，来自对客观世界的认识。《周易》本身正是帮助人们实现正确认识的书。《周易》虽然强调知，但是归根结蒂还是重仁与义的。

《周易》也极重礼。它说“知崇礼卑，崇效天，卑法地”（《系辞传上》），把知与礼看成如同天与地一样相对应而不可或缺。乾《文言传》说“嘉会足以合礼”。礼是乾“元亨利贞”中亨的引申义，足见礼之重要。大壮“大象”说“君子以非礼弗履”，意与《论语·颜渊》所说“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”同。余如《序卦传》说：“物畜然后有礼”，“有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”《系辞传下》说：“谦以制礼。”等等无不把礼看成君子为人的准则。履卦是讲君子之实践行为的，《易》认为君子的实践行为实质上是礼的体现。礼不但是君子个人的行为准则，也是稳定社会等级制度的基石。《周易》重礼，最终还是归结到仁与义上。因为礼不是

空洞的,它的内容正是仁与义。仁与义都是有等差的。这等差系统化、规范化便是礼。有人说礼不如仁义可取,礼是糟粕,理该抛弃。我已说过,仁义礼知在古代本是一个事物的四个方面,分观之为四,合起来则一。孟子是这样看的,《周易》也是这样看的。乾卦卦辞讲“元亨利贞”,分开看是元、亨、利、贞,合观则是一个健。《文言传》把元、亨、利、贞引申为仁、义、礼、知(顺序略异);分开看是仁、义、礼、知,合起来便是一个君子的形象。仁、义、礼、知四德在当时都是精华,它们反映那个时代的时代精神。时代变了,精华可能随之而变为糟粕。但是,历史的发展是辩证的。历史是新陈代谢的过程,既有取代也有继承,旧的被新的取代,新的包含着旧的。倘无新的取代旧的,历史无从发展;倘无新的继承旧的,一切从头做起,历史更无从发展。从理论上说,继承是历史之必然。那么,仁义是否可以继承呢?这个问题,我的老师金景芳先生在他向1989年秋季举行的孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会提交的题为《孔子所讲的仁义有没有超时代意义》的论文中进行了极精彩的论述,是近年来儒学研究所取得的突破性进展之一。先生的结论是,仁义是历史的产物,有时代性,但也有超时代的意义。先生的论证极富说服力,限于篇幅,这里仅摘录论文摘要中的一段话:

恩格斯说:“一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约:一方面受劳动发展阶段的制约,另一方面受家庭的发展阶段的制约。”细绎恩格斯这段话,也可以这样理解:历史上劳动的发展阶段不同,而劳动即生活资料的生产是始终存在的;家庭的发展阶段不同,而家庭亦即人类自身的生产是始终存在的。因此可以断言,孔子所讲的仁义不仅有时代性,也有超时代意义。因为亲亲与家庭有联系,尊贤与劳动有联系。阶级是历史的产物,随着历史

的发展,阶级是要消灭的。作为两种生产的人类自身的生产和生活资料的生产则不能消灭,而是要长期存在的。

我极赞成先生的卓识,而且无可补充。那么礼呢?先生未讲。我以为,礼原是仁义的形式,从理论上讲,内容有超时代的意义,形式亦当有超时代的意义。事实上也是如此,在我们的国家政治生活、外交活动以及人民的生活日用中何尝可以一日无礼!不过,古代的礼,《周易》中强调的礼,特别是秦汉以后的礼,是极复杂的,必须分析对待。纲常名教及其繁文缛节肯定要作为糟粕抛弃,另外一些则要批判继承。

仁义礼知是《周易》及儒家学派理想中的君子人格。仁义礼知四德今日仍有现实意义,但是古人的君子理想人格我们不可以作为整体加以继承。因为时代不同了,现时代对人的要求更高,现时代的理想人格须反映现时代的时代精神。继承部分,不继承整体。犹如架屋,旧屋的砖瓦石木新屋可以采用,而结构必当重新设计。

这是《周易》的低层次理想人格。《周易》在君子理想人格之上有圣人理想人格。这是高层次的理想人格。

《周易》关于圣人理想人格的规定不同于君子,高于君子,但也与君子有联系。这联系表现在“知”上。因此我们先从“知”讲起。君子理想人格是道德人格,它的规定由仁义礼知四项道德范畴构成。所谓的君子是仁义礼知四德兼具的人。《周易》、《论语》、《孟子》都是如此。尤其《孟子》,明确地将仁义礼知并列称为四端和四德。四德之中仁义礼显然是道德规范,知则特殊,它本身属于认识论领域,不是道德的概念。但是《周易》、《论语》、《孟子》都将知规定为理想君子人格的一部分。《系辞传上》说“卦之德方以知”,六十四卦三百八十四爻的基本特点是它藏蕴着知识、智慧,蕴藏着天之道与民之故,人们用《易》学《易》,会变聪明,从而完善君子的人

格。《论语》说：“盖有不知而作之者，我无是也。”（《述而》）又说：“未知，焉得仁。”（《公冶长》）又说：“小人不知天命。”（《季氏》）又说：“五十而知天命。”（《为政》）又说：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。”（《尧曰》）又说：“闻过斯知仁矣。”（《里仁》）孔子的这些言论，意思与《周易》同，强调知在整个君子理想人格的修养中具有关键性的意义。汉人王充《论衡》说，“知与仁不相干也”，“知者未必仁，仁者未必礼，礼者未必义”（《问孔》）。是极偏激的言论，他只从表面看问题而未仔细考察仁义礼知之间的内在联系。仁者、义者、知者、礼者虽各有各的固有特点，表现未必尽同，如孔子说：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《雍也》）然而孔子也说：“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《颜渊》）道家老庄不要道德修养，不要仁义礼等等，所以也不要知。何止不要而已，还要“损之又损，以至于无为”，要“去知与故”，要“黜聪明”，力求令人达到无知无欲，物我两忘的混沌状态。他们知道知是人之一切文化行为的前提与基础，所以最反对人有知。儒家重视道德修养和人类的文化建设，所以特别重视知。

《周易》设计的高层次的圣人理想人格，其规定性，仁义礼已不是问题，主要的问题是知。在知的修养上圣人要高过一般的君子。修养到什么程度呢？一般的君子知仁知义知礼即可，当然还要知天命。圣人则是大知的人。圣人是“聪明睿知神武而不杀”的人，是明于天之道而察于民之故的人，所以圣人能作《易》。圣人“知变化之道”，“知神之所为”，所以圣人能通过《易》“极深而研几”，“通天下之志”，“成天下之务”，“成德而广业”（均见《系辞传上》）。圣人的知须达到“精义入神”，“利用安身”，“穷神知化”的程度，能知晓天下之全，洞察天下之微，把握天下之变，以至于在自己与客观世界的关系上取得相当的自由。孔子自述的“六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”，即是圣人的境界。

乾《文言传》在释乾九五爻辞时说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎。”大人是最高统治者，也是圣人。这表明《周易》有内圣外王的思想，儒家内圣外王的思想当即源于此。王侯应当是圣人，圣人也可以为王侯。就圣人自身说，他的内部修养是圣人，外部表现则是王侯。圣人完全与天地自然达到统一，言行思虑与客观世界的规律契合无间，时的问题把握极准，现在正做的事情必合于天时，预测将要发生的事情到时候必然发生。对自然界能如此，人世间的事自不待言。这就是《周易》设计的圣人的理想人格的基本规定。圣人的理想人格是至高无待的；不像君子，君子与小人相对待，相比较，圣人无对待，无比较。君子与圣人都首先是仁者。仁，相对来说，较易做到，心欲仁，即可行仁。生活日用皆可体现。问题只在能否坚持永久行仁，时时不违仁。知也是君子与圣人必具的品格，但是知有程度的区别。君子的知，达到“知斯二者（仁义）弗去”即可，圣人的知不以知仁知义为限，还要知天知地，知著知微，知往知来，知存知亡。宏观地说，要知宇宙之全；微观地说，要知事理之细。这样圣明睿知的人，当然不会多见。据孟子说，他所知道的古代大人物只有孔子够得上这个标准。他虽推崇尧舜，却说“人皆可以为尧舜”，“尧舜之道孝悌而已矣”（《孟子·告子下》），不以为尧舜高不可攀，而对孔子则看得极高，把学孔子立为自己一生追求的目标，可见孔子不是人人可以学的。孔子作为一个圣人，其高明之处就在一个时字。孔子是“圣之时者”。“圣之时者”，也就是伟大的知者。

孔子确是一个伟大的知者，别的不论，从他对《易经》喜爱到“韦编三绝”的地步，感叹“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”（《论语·述而》），就足可证明。《易经》本是卜筮之书，《左传》和《国语》记载孔子之前的春秋人士无不用以占卜，唯有孔子深研它

的思想,以致多次翻乱书卷,并且知道《周易》能使人少犯或不犯错误,是一部令人变聪明的书,是知者所作又是培养知者的书,自身若非伟大的知者是办不到的。况且他到底为《易经》做了《传》,由于有了他的《易传》,后人才得以真正理解《周易》。

孔子不承认自己是圣人,说:“若圣与仁,则吾岂敢!抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣。”(《论语·述而》)只承认自己学不厌,教不倦。但是子贡跟他辩论,有一次子贡说夫子是圣人,孔子曰:“圣则吾不能,我学不厌而教不倦也。”又是不厌与不倦而已,圣则不能。子贡给他上了纲,说:“学不厌,智也。教不倦,仁也。仁且智,夫子既圣矣。”(《孟子·公孙丑上》)依子贡的见解,圣人的标准就是仁智两条,与《周易》是一致的。一致是必然的,因为《周易》的思想与孔子是一致的。

圣人的理想人格规定虽包括仁知两条,但是《周易》特别强调知,知是根本的。圣人必是仁者,但首先必须是伟大的知者。知者既能把握客观,与客观契合无间,达到主客统一,争得行为自由,那么,人人皆可为的仁岂能做不到!

四、精神修养

理想人格是哲学家为人生设计的奋斗目标,精神修养是哲学家为实现一定的人生目标提供的方法、道路。修养是必要的。只有通过修养才能提高认识,造就品德,完善人格。不同的哲学所讲的修养方法是不同的。中国哲学的修养方法与西方哲学不同。西方哲学总的说鼓吹个人主义的独立人格,方法是怎样为己;中国哲学总的说提倡非个人主义的独立人格,方法是怎样修己。中国哲学各派的修养方法也不一样。儒道两家差别极大。这个差别老子讲的最为明晰,《老子》第四十八章说:“为学日益,为道日损。损之

又损,以至于无为,无为而无不为。”“为学”是儒家的修养道路,主张人要通过学习日新其德,不断进步。“为学”是积极的,正面的。“为道”是道家的修养道路,主张人要通过对道的追求日损其德,损之又损,达到忘仁义礼乐,去肢体聪明的效果,最后使人成为超现实,超道德,互不相干,因而也是抽象的自然人。这“为道”的修养道路是消极的,负面的,实质也是利己的。

《周易》属于儒家哲学,与孔子思想一致,它的修养方法当然是《老子》讲的“为学”的一类。后世儒家学派提出的修养方法《周易》在主要之点上已经具备,只是未达到那样的系统化,理论化。

在讨论《周易》关于人的精神修养问题之前,我以为有必要把《周易》修养方法的特点约略描述一下,然后再进入实质性的论述。

我读冯友兰先生《中国哲学简史》中译本,冯先生把各种不同的人生境界划分为四个概括的等级,即:自然境界,功利境界,道德境界,天地境界。头两种境界是自然的,无须人为修养,后两种是人的精神创造结果。我想,境界必有一定的高度,须是在乔木;若完全在幽谷,何言境界!自然境界算不上什么境界。至于功利境界,冯先生说是自然的产物,不是人为。我认为,功利境界是自然的,也是人为修养的,而且主要是人为修养的。依冯先生说,功利境界的人做事的后果有利于他人,其动机则是利己的,现代西方某些哲学流派不就是在培养这种利己的以个人为中心的功利境界的人吗!所以我想,所谓功利境界也是一种道德境界,不过道德的价值观根本不同而已。在这种境界的人认为做事为己而不害人就是道德的。这种境界主要也是文化陶薰和哲学培养的结果。

冯先生说生活于天地境界的人自觉地做人类社会的一员,同时也做宇宙的一员。他在与宇宙的同一中超越理智更超越经验。达到道德境界的人是贤人,达到天地境界的人是圣人,成为圣人就达到了人的最高成就。圣人有超道德的价值。哲学的任务是帮助

人达到道德境界，哲学的崇高任务是帮助人达到天地境界。帮助的办法是给予他们一种必要的觉解。“觉解”一词大约相当于我们常说的“觉悟”。

我举出冯先生的四种境界说，不是要评论它，我是要拿它做个参照来比较我要讨论的《周易》。我以为中国哲学中道家一派和后起的中国佛学禅宗的确有点与冯先生的说法相符。它们追求的大概是天地境界，庄子号召的“心斋”、“坐忘”功夫可能是冯先生说的哲学给予人的那种“觉解”。禅宗六世祖慧能的著名偈语：“菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”这身心两忘的精神状态，可谓已入天地境界。禅宗哲学给予人的“觉解”更令人叫绝，语言文字皆不用，往往只是当头棒喝或者断其一指，即可使人大彻大悟。超越了理智也超越了经验。这种生活于天地境界的人是抽象的人，这样的主体是抽象的主体。

中国儒家哲学与此不同，《周易》是儒家哲学的先驱，与此尤其不同。我以为《周易》哲学要造就的人格或者说境界只有两种，君子理想人格相当于冯先生讲的道德境界。圣人理想人格按层次应是冯先生讲的天地境界，而实际上却完全不同。《周易》的圣人是生活于现实之中的活生生的具体的人，他在生活资料生产与人类自身生产所决定的两种社会关系的制约下生活，他要在这不自由的生活中既完善自己又服务社会，而且服务社会是主要的。当他的存在对社会有价值的时候，他的自我完善才有意义。单个人当然可以不这样做，他可以做僧人，可以做隐士，可以做囚徒，那他绝对不是儒家理想的圣人。要想做圣人或者已是圣人，他就必须是上述的那种人。他务须模范地处理好己与人的关系，所以他应当是仁者。他务须模范地处理好自己与他在政治上的关系，所以他应当行义。他务须模范地遵守反映上述两种关系的规定，所以他应当守礼。他务须有能力认识和把握这些问题，所以他应当是

智者。尤其在智的问题上圣人应是高层次的。高到什么程度呢？高到大智大慧以至于不犯错误或极少犯错误的程度。孔子弟子和孟子都说孔子是圣人，就是因为孔子大仁大智尤其是大智，是圣之时者。仁比较容易做到，“我欲仁，斯仁至矣”，而做到三月不违仁，颠沛造次皆不忘仁，就难了。做个智者更难。世界不像一张图画，死死地挂在那里任你端详，世界像流水一般地变动不居，你要认识它，看透它的奥妙，把握它的几微，并且驾驭它，适应它，争得主动权，岂是易事。

做这样的圣人，靠哲学给他一种“觉解”，使他认识某些道德原理，是成不了的。当头棒喝，断其一指或者“心斋”、“坐忘”，更是无济于事。做儒家的圣人要靠修养，而且是长期的修养，绝非一朝一夕事。孔子自己曾说“吾道一以贯之”，“朝闻道夕死可矣”。但是他不曾死，可见他并未一朝闻道。究竟怎么修养，孟子主张养性养心，荀子主张养心和化性。宋明以后，理学家们提出许多不同的修养论。其说不一，精神却大体相同。那就是，修养必是一生事；修养是反身修己，目标在自身，而想的是济世拯民；修养的途径是经验的也是理性的，绝不是顿悟。哲学给他一种“觉解”，给他指示一些道德原理，是解决不了修养问题的。中国哲学给君子、圣人指示的是修养的道路、原则及一般方法。

《周易》的修养论与孟荀及其以后诸大家不同，它不讲心性的修养，这一点也与孔子一致，“夫子之言性与天道不可得而闻也”（《论语·公冶长》），“心”也极少言及。《周易》心字凡 24 见，全无养心之义，只有益上九“立心勿恒凶”的“立心”二字多少有一点养心的意思。至于性，只 6 见，亦无养性的意思。《说卦传》说“穷理尽性以至于命”，“尽性”乃指《周易》书而言，意谓《周易》这书不简单，既穷尽事物之理，也穷尽人之性，不是说人如何养性的问题。孔子在《论语》中还说过一句“性相近也，习相远也”（《阳货》），《周易》则

根本未及人性问题。

《论语》记孔子论及君子修养问题时说,“修己以敬”,“修己以安人”,“修己以安百姓”(《宪问》)。人要修己,解决自身的问题,使自己的言行符合原则。修己的办法是敬,严肃认真,诚心诚意,绝不苟且敷衍。修己的目的不是为了利己,是为了利人,利百姓。孔子还有另外一句话:“古之学者为己,今之学者为人。”(《宪问》)也是强调君子修己不修人。《周易》的观点和《论语》相同。蹇“大象”说:“君子以反身修德。”家人上九“小象”说:“威如之吉,反身之谓也。”反身与修己意义无异,因此后人常常连起来讲“反身修己”。反身修己是整个儒家学派在修养问题上的基本主张。所以有人说儒家的学问是反身修己的学问,是有道理的。

如何反身修己?反身修己要采取什么途径和办法?《周易》主张“崇德而广业”(《系辞传上》),把修养德行与成就事业统一起来,在成就事业的过程中修养德行,修养德行要落实到成就事业上。德行的修养本来就包括知与行两方面。两方面都是重要的。《周易》重视认识,更重视行动。它强调更多的是人应当如何行动,指示给人的主要是行动的方法,而不是认识的方法。它重视认识,也是让人们认识它所指示的那些行动方法和行为规范。乾《文言传》说:“君子以成德为行,日可见之行也。潜之为言也,隐而未见,行而未成,是以君子弗用也。”君子为什么要“潜龙勿用”呢?因为君子的德要表现在日常可见的行动上,现在处于初九,德尚未修好,从行动上看不出,所以君子现在当“勿用”,不行动。这显然是认为德与行是统一不可分的。《周易》在用词上也表现出它是主张德与业,知与行统一的。它在讲德的时候,往往德与行二字并举,如“君子以常德行”(坎“大象”),“君子以制数度,议德行”(节“大象”),“显道神德行”,“存乎德行”(《系辞传上》),“其德行何也”,“德行恒易以知险”,“德行恒简以知阻”(《系辞传下》)。“德行”一词很可能

成之于《周易》，它本身就说明，德必见诸行动，行动中也当体现德，德与行是统一的。在《周易》，尤其把行为、事业看得很重。人之修德，实质上是如何把握自己的行为、事业使之有利于人，有利于百姓，有利于天下国家的准则问题。

《周易》给君子或圣人提示了哪些行为准则和修养的方法呢？我以为应当按以下顺序去寻找去分析，即乾坤两卦、《象传》中的“大象”和《系辞传》。《周易》讲修养问题主要在这三个方面。

首先看乾坤两卦。六十四卦中乾坤两卦的重要意义我们早已多次谈过。现在我们要谈它们在另一方面的意义。乾坤是《易》之门，《易》之缊，本来是就宇宙论和《易》之构成意义上讲的。我以为不仅如此，乾坤两卦在人生德行修养问题上也够得上《易》之门，《易》之缊。从一定的意义上说，乾坤两卦讲了人的德行修养的主要过程和主要内容。《周易》关于德行修养的观点之主要部分乾坤两卦全有。关于这一点，《系辞传》已有所言及。《系辞传上》说：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”把乾坤之易简最后归结到人的德与业上，表明孔子看到了乾坤两卦是解决人的崇德与广业问题的。又《系辞传下》说：“夫乾天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤天下之至顺也，德行恒简以知阻。”更进一步说至健至顺都是德行，乾德行的特点是易，坤德行的特点是简。人掌握这两方面的德行修养，则克服天下无论什么样的艰难险阻都不成问题。

乾“大象”说：“天行健，君子以自强不息。”坤“大象”说：“地势坤，君子以厚德载物。”天道的特点是乾健，地道的特点是坤顺。君子要像天道那样自强不息，要像地道那样厚德载物。自强不息与厚德载物，在天地来说，是自然的本性，不须思为，本然如此。在人来说，则非自然的本性，必须通过思与为方能达到。人自强不息和

厚德载物有它一定的内容,不是虚玄空洞的。自强不息是说君子应该用我之强,不断地修养自己的德行,完善自己的人格,以达到君子乃至圣人的大境界。厚德载物也是这样的意义。它提示人们要培养自己广大宽厚,克让包容的人格。乾坤两卦卦辞和爻辞讲的全是如何实现自强不息和厚德载物两种德行。这两种德行若融合于同一人身上,那便是《周易》理想的君子人格。一个自强不息和厚德载物的人必然是仁义礼知四德具备的人。《周易》此外关于德行修养的一切要求都不出自自强不息和厚德载物这两条的含盖。自强不息与厚德载物后来成为儒家学派理想人格的中心要求,同时也是中华民族传统思想文化的精神基石。

根据《文言传》的解说,乾卦自初至上六爻是君子进行德行修养的过程。乾《文言传》说:

初九曰潜龙勿用,何谓也?子曰,龙德而隐者也。不易乎世,不成乎名,遯世无闷,不见是而无闷。乐则行之,忧则违之,确乎其不可拔,潜龙也。

这段话解释爻辞“潜龙勿用”之“潜龙”一词的意义。“潜龙”是具有龙德而隐的人。隐字不简单,它是君子的一种修养,一种行为的准则。隐不是懦弱退缩,也不是为了沽名。隐是君子处乱邦乱世不与世俗同流合污的坚确不可动摇的态度。君子的这种态度和做法是极其难能可贵的。第一,隐遯不是为名;第二,隐遯并不感孤独和苦闷;第三,隐遯不为世人理解甚至被人忘记,也不感到孤独、苦闷。但这与道家主张的隐遯不同。道家的隐遯是因任自然,抱朴归真的出世主义,这里的隐遯以乐行忧违为原则,天下有道不隐,天下无道才隐。《周易》除此外,大过“大象”也讲:“君子以独立不惧,遯世无闷。”遯卦则全卦皆讲君子在小人得势之时如何遯

避的问题。这些与乾初九讲的意思是相同的。“遯世无闷”的思想在《论语》中也可找到。《泰伯》记孔子说：“天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”《卫灵公》记孔子说：“邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。”这又说明《周易》的思想和孔子一致。《易传》应当说是孔子作，其思想既是《周易》的，也是孔子的。

“遯世无闷”是《周易》给君子提示的一个行为准则，告诫君子在一定的条件下应该能够做到“遯世无闷”。做到这一点并不容易。因为这种“遯世无闷”不是无能和消沉的表现，恰是自强不息的一部分。自强不息并不意味着在一切情况下都有进无退。人能够奋进固然难能，而及时勇退尤其可贵。大多数人能处顺境，不能处逆境。一旦不得不“遯世”，便精神颓废，甚至崩溃，经受不住冷落、孤独、寂寞的考验。能承受这种处境的人，须有济世拯民，治国平天下的大志，一己的私利早已置诸度外，无论什么样的压力都不能使它垮下来。《孟子·滕文公下》说的那种“得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫就是这种人，这是由《周易》首先提出，儒家学派一直提倡和奉行的一条道德原则。

乾《文言传》关于九二爻辞“见龙在田，利见大人”是这样说的：

何谓也？子曰，龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨。

闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。

这里讲到了修己与善世的关系问题，而关键是诚。诚是儒家修养论最为讲究的一个范畴。后来的《中庸》讲君子的修养就特别强调这个诚字。诚是什么？《中庸》说：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而

固执之者也。”天之诚，自然而然。人之诚，则必须人为修养。圣人能像天那样无为而诚。圣人以下的人则通过修养而诚。这经过修养而成的诚，就是“择善而固执之”，即一辈子做好事，不做坏事。诚的修养过程实质上就是择善而固执。择善则必须防恶，故曰“闲邪存其诚”。有善心还要有善行。《中庸》说：“诚者，自成也。”又说：“诚者，非自成己而已也，所以成物也。”诚的含义包括成己与成物两方面。内有善须形诸外，故曰“善世而不伐，德博而化”。《孟子·尽心上》说，“得志德加于民”，“达则兼善天下”，正是此意。

“庸言之信，庸行之谨”，言信行谨也是君子存其诚的重要修养。言当然是善言，行当然是善行。言信行谨，即如《中庸》所言：“言顾行，行顾言”，做不到的不说，说的全能做到，言行一致，表里如一。不但一时一事能如此，一辈子时时刻刻都能如此。

乾《文言传》解释九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若厉无咎”说：

何谓也？子曰，君子进德修业，忠信所以进德也，修辞立其诚所以居业也，知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。

这是讲品德修养如何坚持经常，永不间断的问题。所谓“君子终日乾乾”即是说君子修德，应朝夕惕慎，自强不息。进德指内心修养须日新又日新，天天进步。修业指德须表现在行动上，心口如一，知行如一。进德与修业实际是一回事的两面观。修业也是居业。修业言德之进，居业言德之守。进德要从忠信做起，居业要从修辞立诚做起。忠信即诚，诚亦即忠信。诚的起码要求是讲话由衷，口上说的全是心中有的。做到进德修业，终日乾乾，夕惕若厉，还要解决认识问题，树立自觉精神。“知至至之”，在未做之前先有一个

自觉精神，必然达到目标。“知终终之”，既有一个自觉的精神，又知终身当如此，然后力行之，进德修业也就做到了。《论语·述而》记孔子说：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”可见进德修业，存义迁善，是君子之大事，能做到这一步，余可无忧。

君子的修养还有一个知进退存亡得失的问题。这属于知的范围，真正做到是极难的。乾《文言传》在解释上九爻辞“亢龙有悔”时说：

亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎，知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎。

人处在亢的时候，极易得意忘返，不免走向反面。进而知退，存而知亡，能够准确掌握进退存亡之分寸的，只有圣人，一般人做不到。《周易》很重视这个问题，认为既难行又重要。《系辞传下》说：“子曰，危者安其位者也，之者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”强调君子要懂得物极必反的道理。知道这个道理还不难，难的是知几，即看准端倪，抓住火候，及时采取行动。《系辞传下》说：“子曰，知几其神乎，君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日”，“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望”。上交贵恭，然而恭则近于谄。下交贵和，然而和则近于渎。把握恭与谄，和与渎的分寸就是知几。知几而立刻改正，使恭不陷于谄，和不陷于渎，是谓“见几而作，不俟终日”。《系辞传下》又说：“子曰，颜氏之子，其殆庶几乎，有不善未尝不知，知之未尝复行也。”孔子说，只有颜回能“见知而作，不俟终日”，自己有不善，马上知道；知道了马上就改。有不善未尝不知，知之未

尝复行,二者都是难能的,而这里特别强调的是“未尝不知”,即“知几”。用今日语言说,就是君子要学会辩证法,善于运用辩证法解决实际问题,尤其是解决自己的品德修养问题。严格地说,没有多少人能够真正做到。据孔子说,他熟悉的人中唯颜回差不多。总之,知进退存亡得丧,是个知的问题,但是知最终落实到德上,德亦必以知为基础。颜回“知之未尝复行”是以“有不善未尝不知”为前提的。

君子知进知退,知存知亡,知得知丧,见几而作,不俟终日,也是自强不息的表现。

坤卦里讲了君子另一方面的修养问题。

坤卦“大象”说:“君子以厚德载物。”君子之修德不但要自强不息,孜孜以求,还要在宽厚大度上下功夫。自强不息也好,厚德载物也好,君子的修养都要通过处理自己与外界的关系亦即实践的过程进行。面壁、心斋、坐忘等等,是《周易》所不取的。

坤卦的基本精神是讲顺,要求君子要有顺的修养。唯其能顺,方可养成厚德载物的品格。大地之所以能够大度包容,无所不容纳,因为它是顺的。这里我们还是从《文言传》来认识这个问题。坤《文言传》说:

坤至柔而动也刚,至静而德方。后得主而有常,含万物而化光。坤道其顺乎,承天而时行。

坤卦讲君子要有坤顺之德,但坤顺是有条件的,并非在任何条件下都坤顺。什么条件呢?当自己处于臣的地位,处于子的地位或者处于妻的地位的时候,就应当具有坤顺的修养了。不过,即使臣顺君,子顺父,妻顺夫,也不是绝对的,无条件的。坤顺乾不是胡乱地顺。天动地随,天以时行,地也以时行;天行无差忒,地行也才无差

忒。如臣事君，君若无道，则臣可去。《论语·先进》记孔子说：“所谓大臣者，以道事君，不可则止。”《周易》在这个问题上又与《论语》一致。孔子是讲究时的，无论什么事情他都不看死。

在君子的修养中有一个积小成大的问题。善恶皆长期积累而成，非一朝一夕事，故君子小善莫不为，小恶莫不去。如果不注意防微杜渐，小恶将积成大恶。小节有问题，必导致大节出大错。《周易》很重视这一点。《系辞传下》说：

小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。
故恶积而不可揜，罪大而不可解。

此话是根据噬嗑上九爻辞“何校灭耳凶”的意义发挥出来的。在坤《文言传》里讲得更深刻。《文言传》说：

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：“履霜，坚冰至”，盖言顺也。

坤初六爻辞曰：“履霜，坚冰至。”意思很明显，霜既见于足下，坚冰必不在远，正好体现卦义那个顺字。但是据孔子解释，顺在此是反面的意义，犹如小恶在前，顺势发展下去，弑父弑君之大恶必接踵而至。孔子以为君子观此象应当注意勿因小恶无伤而弗去。君子固然应有坤顺之德，可是坤顺之中往往含有危机，如果对于坏事不能见微知著，豫为之防，任其顺势发展，终必酿成大害。由此看来，从君子修养的角度说，乾健是无条件的，无论进还是退，都是自强不息，而坤顺是有条件的，善恶务须分明，对于善应厚德载物，对于恶纵然纤介微小也不可容忍。

坤《文言传》又说：

君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。

提出了君子敬与义的问题。“敬以直内”指内部修养，“义以方外”言外部表现。“直”里包含着“正”，胸中洞然，没有丝毫的委曲，但要不得直上直下，率意径行。敬字宜与乾卦的诚字比照看。《周易》阳为实，阴为虚。实则诚，虚则敬，故乾九二言诚，坤六二言敬。诚的含义，据《中庸》的解释，是择善而固执之，一辈子为善不为恶。敬与诚字不同，义却相去无远。诚则敬，敬必诚。言诚，重在诚但也含敬义；言敬，重在敬而诚义也在其中。敬是心中专一，并无杂念，每为善事专心致志，不为苟且。

“义以方外”，君子的外部表现，方方正正，四平八稳，算不上方；方还要有义，做事是非分明，行所当行，止所当止。君子为人做事内心敬以直，表现义以方，必有“德不孤”的结果。“敬义立而德不孤”，是说内外交养，表里相资，其德影响广大，天地之间，四海之内，凡为善者莫不与之同，与之应。

坤《文言传》解释坤六三爻辞“含章可贞，或从王事，无成有终”说：

阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也，地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。

要求君子在处理与君与父与夫的关系问题上恪守臣道、妻道、地道，体现一个顺字，是坤卦的基本思想，也是《周易》的重要思想之一。按照这一思想，事业总要从乾开始，由坤完成。乾不能终物，坤不能始物。在完成事业的过程中，坤要竭尽才能，努力奋斗，自觉地把功劳和荣誉归于乾，不使自己有所成名。君子之这一修养在《周易》成书的时代是历史发展的需要，时代精神的反映。如今

时代变了,所谓臣道、妻道、地道的修养无疑应作为糟粕加以抛弃。但是其中不无合理的因素,如果我们把乾理解为祖国和人民,把自己看作坤,那么讲究一点奉献的精神,难道不是必要的吗!历史犹如乱丝,条分缕析方见清爽,一刀割断只是毁。

坤《文言传》讲到坤六四爻辞,认为这是天地闭,贤人隐的时候,此时君子务求谨慎。它认为《易》曰“括囊无咎无誉”,“盖言谨也”,不是一般的谨小慎微,是括囊般的大谨大慎。括囊,言不出,知不发,身不行,咎过不至,令誉无求,绝对地谨慎自守。“括囊”与乾初九的“潜龙勿用”是有区别的。“潜龙勿用”,君子自身德行未成,是以隐遯勿用,无所施行。“括囊”,君子处臣子地位,逢天地闭贤人隐之时,不得不含晦缄默,善恶一概括而不形。前者是自动地隐,后者是被迫地敛。“括囊”与道家相似,实则不同。《庄子·养生主》说:“为善无近名,为恶无近刑,缘督以为经。”《世说新语·贤媛》记赵母嫁女,女临去,母敕之曰:“慎勿为好。”女曰:“不为好,可为恶邪?”母曰:“好尚不可为,其况恶乎!”这些道家的观点的实质是鼓吹调和折中,明哲保身的人生态度,让人们作为信条,一生如此。《周易》坤卦六四“括囊无咎无誉”只是要人们作为一种修养,在特定的环境下善于收敛谨慎,不受无谓的伤害,徐图进展。简而言之,前者是为己的,后者是济世的。这为济世而“括囊”的修养也是属于厚德载物的范围。

坤《文言传》还为君子提出一种更重要的修养,要求君子在通常的正常情况下应当:

黄中通理,正位居体,美在其中,而畅于四支,发于事业,美之至也。

这就更加使《周易》与道家划清了界限。坤卦虽主张柔顺,主张不

为先,却绝不像老子那样绝对贵后贵柔,以柔胜刚,自然无为。坤卦提倡的柔顺,是积极地顺承刚健,学习刚健,并且以刚健之德为己德。所以坤六五强调君子虽居臣子的地位,但是也要有刚健之德。“黄中通理”,坤顺之德藏之于内,存之于中。君子中心藏着粹然无疵的美德,则无理不通。这个君子虽然要顺承于乾,但不等于自己空洞无物,没有自主精神。“正位居体”,位尊却非君,它身居高位但能甘处人下,至柔而恭,守静而无倡,处顺而无作,做大事而无嫌于僭。它的美德藏之于中心又“畅于四支”,浑身内外上下无所不在,无所不有,而且“发于事业”,善将自己的才德用于治理天下国家上。坤顺之德至于此,可谓“美之至也”,达于极致了。这种柔中有刚,内健外顺的人格美,在中国历史上自古迄今都是人们乐于追求的,赞赏的。具有这样人格美的人总是受到人民的景仰,伊尹、周公旦就是古代最为典型的两位。

关于乾坤两卦我已经说了很多。我的中心意思是想说明白这样的道理,《周易》为君子提示的精神修养的道路与方法,与西方哲学不同,西方哲学追求我为我自己的所谓独立人格,《周易》哲学追求的是大丈夫式的独立人格,是拯民济世的。与中国道家哲学也不是一路,道家教人柔弱退缩,自然无为,甚至回到鱼相忘于江湖般的老死不往来的浑噩状态,实质上追求的也是一种我为自己的人格,而且它的消极精神比西方哲学更加不足取。与后世儒家主张的养性养心也有不同。《周易》和《论语》一样尚未注意到人性善恶的问题,它总是要求人们把精神上的修养放在实践中进行。虽然它很强调知即认识对于道德意识的形成有至关重要的意义,但是它又始终认为行即实践是人格修养的最后落脚点。这本身就体现着唯物主义原则。还有更具有特色的一点,《周易》既把人所处的大小环境看作永远变化不居的,人又要在这个变化不居的环境中锻炼自己,它给人提供的修养方法便是辩证的,具体的,丰富的。

乾坤两卦正是明显的例。按照乾坤两卦提示的修养方法造就出的人格将是相当的丰富和完美，他一生都在自强不息地磨炼自己，在进德修业和善世化俗的奋斗中实现自己的价值。他的价值还表现在另一面，他厚德载物，含蓄谨慎，功成不居；他善于防微杜渐，又善于大度包容。他是仁者又是知者，是刚的又是柔的，是善的也是美的。背负这样精神烙印的中国人，无论古代现代，无论走到世界的什么地方，永远都是强者。

其次谈《象传》中的“大象”。

《周易》的《象传》有“大象”与“小象”之分。“大象”每卦只有一条，是孔子对一卦易理的发挥和应用。“小象”每卦有六条，是解释爻象爻义的。“小象”与我们这里讨论的问题关系不大，不去说它。“大象”的用语十分规范，六十四卦全是一样的句式。例如“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”，前一句指出上下两象及卦名，后一句指示君子观此卦应做什么和怎样做。“大象”的主语有时称先王，有时称后，大多是称君子，都属于统治阶级。这也说明《周易》不但为君子谋不为小人谋，更为统治阶级谋不为百姓谋。就内容说，凡称先王称后的，皆属于政治性的言论，称君子的则有的是政治性的，有的是关于道德修养的。关于道德修养的是以下这些：

乾：天行健，君子以自强不息。

坤：地势坤，君子以厚德载物。

蒙：山下出泉，蒙，君子以果行育德。

小畜：风行天上，小畜，君子以懿文德。

大有：火在天上，大有，君子以遏恶扬善，顺天休命。

蛊：山下有风，蛊，君子以振民育德。

临：泽上有地，临，君子以教思无穷，容保民无疆。

大畜：天在山中，大畜，君子以多识前言往行，以畜其德。

颐：山下有雷，颐，君子以慎言语，节饮食。

大过：泽灭木，大过，君子以独立不惧，遯世无闷。

坎：水洊至，习坎，君子以常德行，习教事。

咸：山上有泽，咸，君子以虚受人。

恒：雷风，恒，君子以立不易方。

遯：天下有山，遯，君子以远小人，不恶而严。

大壮：雷在天上，大壮，君子以非礼勿履。

晋：明出地上，晋，君子以自昭明德。

家人：风自火出，家人，君子以言有物，而行有恒。

睽：上火下泽，睽，君子以同而异。

蹇：山上有水，蹇，君子以反身修德。

损：山下有泽，损，君子以惩忿窒欲。

益：风雷，益，君子以见善则迁，有过则改。

升：地中生木，升，君子以顺德，积小以高大。

困：泽无水，困，君子以致命遂志。

震：洊雷，震，君子以恐惧修省。

艮：兼山，艮，君子以思不出其位。

渐：山上有木，渐，君子以居贤德善俗。

节：泽上有水，节，君子以制数度，议德行。

小过：山上有雷，小过，君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。

既济：水在火上，既济，君子以思患而豫防之。

以上讲君子修养问题的“大象”竟达二十九卦之多，几占全部六十四卦的一半，足见此问题在《周易》里的重要地位。下面对这 29 条“大象”的内容做简要的分析。

首先,只要我们仔细考察一下 29 条“大象”的内容就不难发现,它们强调的,与《论语》记载之孔子言论完全一致。我们还看得出,“大象”是作者学习这一卦之后的深刻体会,由天道联系到人道,给后世用《易》者指出一条应用的方向。谁能做出如此深刻的体会,而且认识与《论语》一致,这只有孔子办得到。由此可见,古人说《易传》是孔子作,确实不无道理。

再者,这 29 条“大象”对君子精神修养问题讲得极全面,儒家学派最为重视的一些东西它几乎一一涉及到了。例如反身修己的问题,是儒家关于君子人格修养的一条基本原则,在这里首先提到。蹇卦“大象”明确讲“君子以反身修德”,震卦“大象”讲“君子以恐惧修省”,其余 29 条“大象”所言无不是反身修己,恐惧修省的具体表现。可以认为,反身修己是《周易》也是儒家学派人生论的核心思想,有关君子人格修养问题的一切方面无不围绕这一核心展开。修养问题的实质是修己的问题,绝对不是修人。修人不修己的人就是道德卑劣的小人。君子与小人的道德界限归根结蒂划在能否修己这一点上。君子在与小人的关系上也要坚持修己不修人,只是君子要“远小人,不恶而严”(遯“大象”),与小人严格划清界限,不与之同流。既然人人都修己不修人,那么修己就必须是主体的自觉意识,自觉行为。因为精神修养是君子自觉修己的过程,而且是长期的甚乃一生的事情,所以乾“大象”提出“自强不息”的要求。又因为君子修己的过程实质上是正确解决自我与人与物与社会人群的关系问题的过程,所以坤“大象”提出“厚德载物”的问题。“自强不息”与“厚德载物”是君子精神修养的两大基本原则、目标,也是修养过程的两大基本内容、方法。《周易》所讲的一切修养问题都在它们的涵盖之下。

在《周易》这里,君子修己只是初级的目标,更高级的目标是济世化民。乾九二“小象”说“德施普也”,乾《文言传》释九二爻辞说

“德博而化”，已经指出君子修德的终极目的是普遍施及天下百姓，使民众都受到德的化育。《论语·雍也》记子贡问“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”孔子答曰：“何事于仁，必也圣乎，尧舜其尤病诸。夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”孔子认为博施济众，须是德位兼具的人方可做到。一般的君子有德无位，应自眼前身边做起，能够立人达人就行了。但是孔子并未否定君子的最终目标应是博施济众。犹如“千里之行始于足下”，始于足下是方法，千里之行才是目标。盍“大象”的“君子以振民育德”，临“大象”的“君子以教思无穷，容保民无疆”，渐“大象”的“君子以居贤德善俗”，说的全是君子不仅要自我修德，还要以德教民，以德化民。渐“大象”所云“居德善俗”（贤字疑衍）恰是指明君子之修养包括修己与善俗两方面，既要完善自己的道德修养，也须努力改善社会风俗，二者皆非一朝一夕事，须长期渐进。

修己与善世，基本的是修己。《周易》“大象”关于君子修己问题提出一些比较具体的方法，有些是极重要的。小畜“大象”提出“君子以懿文德”的问题。文德，仪表、气度、言语之类，指细行小德而言。细行小德君子也不容忽视。大德乃小德积累而成。即使是外部仪表也是重要的。大畜“大象”说“君子以多识前言往行，以畜其德”，提出了学问与道德的关系问题。道德由学而至，由学而大，多多学习前贤往哲的言行，道德乃由之而养成。道德得之于学问，学问须落到道德上。这是儒家的一贯主张。乾《文言传》的“学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”，《论语·子张》的“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”，《中庸》的“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，都说道德的根基在学问。学问解决认识问题。认识问题解决了，养成了道德意识，然后方可见诸实行。

君子修己还有个分辨善恶是非的问题，是非要清楚，善恶要分

明。大有“大象”说：“君子以遏恶扬善。”提出了君子对于善恶的态度问题。遏恶扬善，首先须识别善恶。善易识，恶难别。恶往往表现为善。这伪善最难别亦最须别。孔子、孟子都特别强调过这个问题。孔子说：“乡原，德之贼也。”又说：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”（《论语·阳货》）孟子说这种一乡皆称原人的人最恶，“同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之”，实际是最有害的德之贼，必须揭穿它，憎恶它。（《孟子·尽心下》）《周易》虽未言及乡原问题，但是遏恶扬善这一道德原则最早见于《周易》。遯“大象”的“君子以远小人，不恶而严”，也是别善恶的问题。儒家讲“仁者爱人”，是一般性原则，落到具体的人身上，则有憎有爱。憎恶人爱善人是一致的。所以君子对小人要远之制之，纵然一时不能制，也务必与之严格分清彼此，不可合流。君子自身如何对待善恶问题，更是重要的。益“大象”说君子自己应当“见善则迁，有过则改”。善的，自己要学。自身之过错，自己要改。这正是孔子的思想，也是颜回的过人之处。所以孔子说，“过则勿惮改”（《论语·学而》），“择其善者而从之，择其不善者而改之”（《论语·述而》）。

《周易》多次强调君子之言行问题。尤其言语的问题讲的更多。《文言传》讲过，《系辞传》也讲过。《系辞传上》说，“言行，君子之枢机”，“言行，君子之所以动天地也”。还说，“乱之所生也，则言语以为阶”。意谓君子言行影响至大，务必谨之慎之。颐“大象”讲“君子以慎言语，节饮食”，也是慎言之谓。孔子最知言之重要，他说，“君子于其言，无所苟而已矣”（《论语·子路》），君子对己要“敏于事而慎于言”（《论语·学而》），对人要“听其言而观其行”（《论语·公冶长》）。家人“大象”进一步讲到“君子以言有物而行有恒”的问题。君子须慎言，既言之，则须有物。君子须谨行，既行之，则须有恒。什么是言有物行有恒？孔子论及君子有“九思”时说：“言

思忠，事思敬。”（《论语·季氏》）孔子又说：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里，行乎哉！立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行。”（《论语·卫灵公》）这是说，君子做到言有物行有恒，须做到忠信笃敬四字，而做到忠信笃敬四字须有极深刻的修养功夫，必于此念念不忘，刻刻皆然，不须臾离。积久如此，则言可有物，行可有恒。

“惩忿窒欲”是君子的重要修养。感情冲动失控，往往因小事而坏了大事。“小不忍则乱大谋”（《论语·卫灵公》）是也。后世君子莫不以为戒。苏轼《留侯论》说：“匹夫见辱，拔剑而起，挺身而斗，此不足为勇也。天下有大勇者，卒然临之而不惊，无故加之而不怒。”所云正是惩忿的意思。窒欲，控制私欲，摆正欲和义的关系。“食色性也”，欲是人的自然本性，人不能无欲，儒家从来不是禁欲主义者。《周易》言窒欲，主张人应控制私欲，使之适合时宜。《孟子·告子上》说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。”又说：“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死，呼尔而与之，行道之人弗受。”是“窒欲”精神的具体化。孟子把生与义尖锐地对立起来，是极端的举例，意谓人能做到舍生取义，控制其他的欲便不是问题了。

困“大象”说“君子以致命遂志”，在《论语》里孔子称为“杀身成仁”。二者的字面义略有差异，而意向却是一致的。“杀身成仁”是“致命遂志”的具体化。《周易》“致命遂志”的提法乃儒家“尚志”思想的源头。志，其实就是所谓独立人格。有人说中国哲学的基本精神是压抑人性，泯灭独立人格，是肯定错了。中国哲学之道家儒家都极重视独立人格。不过二者追求的独立人格的内涵不同，现在不去说它。儒家是肯定人各有志的。志代表人的人格，它比生命更重要，必要时生命可以舍却，志却不可丢。《论语·子罕》

记孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”《卫灵公》记孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”孔子的主张极明确，人各有志，志不可夺；人可舍命，不可夺志；必要时，志须用生命保卫。这“致命遂志”、“杀身成仁”的思想使多少人成为伟大的志士仁人，成为民族的精神脊梁。在今天仍然具有现实的意义。

以上讲了乾坤两卦和《象传》之“大象”关于精神修养的主要观点。

最后谈《系辞传》。

《系辞传》是讨论《易经》一些基本问题的哲学论文，它的理论深度在先秦是出类拔萃的。关于《易经》的哲学性质，《易经》与客观世界的关系以及与主体的人的关系，《易经》的认识论特点，《易经》的人生论，它的论述、分析是极深刻的，以至于如果没有它，迄今人们对《易经》的认识只能止于皮毛而不可能有实质性的了解。

《系辞传》的大部分哲学思想我已在前几章中谈过，这里只谈它关于人生论的观点。它的人生论的不少论述在本章的前一部分中也已涉及到，这里只谈它关于精神修养的几个最重要的命题。《系辞传下》有几段话说的是人格修养的方法，这方法一般的君子不易做到，做到就是圣人了，所以这是圣人的修养方法。它说：

《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”子曰：天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑。

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者伸也，屈伸相感而利生焉。

尺蠖之屈，以求伸也；龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。

这圣人的修养方法实质上是一种高层次的认识活动。按照这种修养方法去做,会使主体与客体达到高度的和谐一致,以至于人最终进入孔子讲的“不惑”和“知天命”的自觉境界。这修养方法就是“精义入神”,“利用安身”。先说神。神是什么?《系辞传上》说,“阴阳不测之谓神”,还说“生生之谓易”,“一阴一阳之谓道”。这三句话所说其实一事。天地万物一气耳,气乃物质实体,它的变化表现为阴阳的变化。阴阳变化从不同的角度看,有不同的特点,因而称谓也就不同。变化是由阴阳相推造成的,这阴阳相推就叫道,道即规律。变化表现为生生不已,有始有终,终始连贯的过程,就叫易,易即变化之本身。变化由阴阳相推造成,在阴阳相推过程中,或阴或阳,两在不测,就叫神。神这个概念是虚玄的,难于找出另一个词来说明它,只能用言语描述它的特点。《系辞传上》说:“神无方而易无体。”《说卦传》说:“神也者妙万物而为言也。”王夫之《张子正蒙注·乾称篇下》说:“道为神所著之迹,神乃道之妙也。”这个妙字的意义可以意会不可言传。但是有一点可以肯定,神是物质的,不是意识的。张载《正蒙·乾道篇下》说:“神与性乃气所固有。”王夫之注说:“气之所至,神必行焉,性必凝焉,故物莫不含神而具性,人得其秀而最灵者尔……盖气在而神与性偕也。”神是气之神,性是气之性。

世间万物多得很,无穷无数,其性情、形象、声色、臭味没有相同的,人事之吉凶悔吝亦如此。这都是阴阳之气变化的结果,所以神也就各在其中。万物万殊万变,其根源只有一个,即屈伸相感。屈则必伸,伸则必屈,是普遍的规律。日月往来而生明,寒暑往来而成岁,草木虫鱼的生衰存灭,莫非屈伸相感。尺蠖之屈,龙蛇之蛰,是为了伸,为了存。事物的变化总是表现为一屈一伸的状态,但是对于人来说它是玄妙难测的,极难把握屈伸相感之几微,于是便称之为神。神,其实就是指屈伸之相感说的。天下万事万殊,而

莫不同归于一途，生必有死，盛必有衰，达必有穷，反之亦然。然而人们不觉，总是憧憧思虑，处屈则忧而怨尤，在伸则乐而妄作。古今许许多多聪明的人都不能摆脱这迷惑的状态。对他们来说，屈是困境，伸也是困境。能够做到屈伸自如，忧乐坦然的人实在不多。在古人里，孔子够得上，颜子够得上。孔子“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（《论语·述而》）。颜回“一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐”，孔子赞之曰“贤哉回也”（《论语·雍也》）。人欲达到这“何思何虑”，“何忧何惧”的境界，须有极深的修养功夫，一般的聪明智慧办不到。

《系辞传下》把这种功夫叫做“精义入神”，“利用安身”。这是一个功夫的两个方面，前者解决内的问题，后者解决外的问题。这里内指心，外指身。张载对此理解比较清楚，他说：“精义入神，事豫吾内，求利吾外也。利用安身，素利吾外，致养吾内也。”（《正蒙·神化篇》）“精义入神”，首先解决吾之内心对事物屈伸相感之几微认识和把握的问题，实行起来以有利吾之身。“利用安身”，然后反馈回来，解决身安心宁的问题。这种功夫既重视心的体认，也重视身之力行。体认当然是重要的，但力行的环节做不好，必会导致心的感乱。这在《中庸》叫做“合外内之道”。

那么，“精义入神”究竟是怎样的功夫呢？总的说，“精义入神”是体认并把握屈伸相感之几微。精，研究，研几。事变未起之先，察看它的几微。察看要由粗而精，直到将几微变化极尽为止。义，宜也。一物有一物之宜，一事有一事之宜。万物万事皆有屈有伸，屈有屈之宜，伸有伸之宜。同时，所有的义都是因时而变的，不是固定的，所以义才可理解为宜。《中庸》所谓“时措之宜”就是这个意思。俗语说，做事合时宜不合时宜，义盖源乎此。这样，可以说，宜的问题实质上是时的问题。精义，研究变化之几微，把握事物之时宜。义是因时而变的，认识必须也因时而变，从这个意义上说，

精义即徙义，徙义而研几。假若研几而不知徙义，执一不变，便无“入神”可言。因为神就神在屈伸相感，变化莫测上。扬子为我，墨子兼爱，老子贵柔，都是执一偏而不知时措之宜的典型。即使是被孟子誉为圣人的伊尹、伯夷、柳下惠也概莫能外，他们或任或清或和，死守一义，而不知随时处中，既无“精义”，更无从“入神”。孔子则不然，他可屈可伸，处屈精屈义，于伸精伸义，穷达进退不失其正，无可无不可。世界千变万化，他“吾道一以贯之”。知屈伸相裨乃自然之理，故能以屈为伸，不鸣屈以求伸，所以他敢说“君子无所争”（《论语·八佾》）。“无所争”的态度建立在“精义入神”这种修养功夫的基础上。“无所争”其实是真正的有所争。

“精义入神”再深一步，是“穷神知化”的功夫。《系辞传下》接着说：

过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。

“精义入神”和“利用安身”的功夫做到，继续修养，达到德盛仁熟的程度，以至“耳顺”，“从心所欲不逾矩”的自由境界，这便是“穷神知化”。从“入神”到“穷神”，从“精义”到“知化”是很大的变化，这时思勉已没有意义，完全是崇德的功夫。崇德即养盛自致，德滋而熟。所致所熟不是别的，还是“精义”的问题，“入神”的问题。时时刻刻豫养其心，追求“时措之宜”，不为形累，不为物迁，无论隐见否泰，行止皆与神合，施用皆可化物。往来自然而绝不憧憧思虑，屈伸随时而在在皆安。这样的修养与佛老追求的空与无不同，不是超脱现实的，恰恰相反，行为与造化为伍，主观与客观统一，正是它要达到的目标。佛老倡言的坐禅入定，坐忘心斋，也是它绝对不取的。“穷神知化”的功夫，要点在于涵养自致，在素修渐磨之中，求致气质自化，德器自成，仁知自得。

自得,是“穷神知化”的关键所在。自得既云得,显然是“为学日益”的功夫,与“为道日损”的损不可同日而语。又,自得既谓自之得,便不是一般记问习见功夫可比。自得乃心得,自我心中之得。就这一点看,很像西方哲学认识论所讲的与经验论相对待的唯理论。然而只是像而已,实质不同。“穷神知化”作为一种修养功夫,是与“精义入神”,“利用安身”相联系的,它自后者发展而来,是后者的高级阶段,而后者的特点我已说过,是“合外内之道”,既有心之养也有身之行,实不与实践脱节。宋明理学家倡导的格物致知,虽来自儒家经典《大学》,但我以为与《周易》的“穷神知化”也不是一路。

“穷神知化”是德盛仁熟的结果。德之盛,仁之熟,自是须有不依门傍户的自得功夫。这使我想到了孟子。孟子说:“君子深造之以道,欲其自得之也。自得之,则居之安。居之安,则资之深。资之深则取之左右逢其源。故君子欲其自得之也。”(《孟子·离娄下》)孟子这里讲的“自得”,与《周易》的“精义入神”,“穷神知化”之义接近。孟子之“自得”说,其要义是道须靠自我体会,自己求得。如渴而知饮,饥而知食,无须思虑亦无须他人教导。我有父,故我知孝,我有君,故我知忠,不必为了求合舜与周公而为之。对待屈伸动静亦然,全依自我长期修养磨炼来把握,方可心领神会,抓住根本,然后无论遇上什么样的变故都不至于迷惑惊慌而能应付自如。如此则心安理得,优游自在,绝不懂懂尔思,心不宁静。如此则资之深,不为耳目之习见习闻所蔽。如此则可因时顺应,左右逢源。倘不自得之,依门傍户,只是步人之趋,全无自己的修养功夫,便必是另一番不同的效果。

一部卜筮之书,语言模模糊糊,含义艰艰涩涩,蕴藏的思想却清彻无碍,深刻优美,令我们几千年都欣赏不厌,受用不尽。行筮决疑决问神,它却将一个顶天立地的“人”树在那里,占据它思维的

中心,然后描述他,剖析他,发掘他。他有过去有未来,并且扎根在现实之中。他是有思有情,有亲有故的活的古人。他是历史的创造者,他善于在与自然的交往中恰当地安排自己,完善自己。他是伟大的,美好的,却又不同于威严的宙斯和美丽的雅典娜,因为他不曾一步跨出大地之外,也不曾一刻获得过永恒。他死了,形骸已成糟粕,精神依然活着。他是我们,我们不是他。我们自强宽弘,刚柔兼具。我们用更多的东西塑造自己。

我们感谢《周易》,它创造了关于他的人生哲学。我们感谢他,他创造了论述人生哲学的《周易》。

第六章 《周易》思想的历史学价值

《周易》是哲学著作。主要是讲人的哲学。人是社会的,历史的。讲人的哲学必然论及人生存其间的社会与社会的历史。《周易》涉及社会与历史的问题极多。它不是史学著作,不是《春秋》一类的书,但是有很高的历史学价值。它的史学价值不在于提供史料,而在于它反映了有关社会历史问题方方面面的思想。这些丰富的思想综合地刻画了古代社会的宏观景象。研究古代历史不可忽略它。

《周易》的历史观是深刻的,第三章已经论及,这里谈谈它的政治思想、法律思想、军事思想、教育思想和家庭婚姻观念,从这五个方面估量它的历史学价值。

一、政治思想

《周易》的卦爻辞产生于殷周之际,它的首乾次坤的卦序也是那时确定的,它在政治上的观点不能不打上那个时代的印记。那个时代是君主制政治的时代,反映在《周易》里的政治思想,总的说来必然也是君主主义的。《周易》借象表达思想,不用语言直接表述,政治思想当然也如此。

《周易》乾卦象君而居首,坤卦象臣而居其次,乾尊坤卑,决定了君尊臣卑的君臣关系。这种尊卑明确不容颠倒的君臣关系从坤

卦卦爻辞和《文言传》中看得极清楚。坤六三爻辞“含章可贞，或从王事，无成有终”，《文言传》明白无误地把它释作地道、臣道的表现，臣应当无条件地为君做事，做出成就却不可归功于己。坤《文言传》更指出“臣弑其君”与“子弑其父”同样是绝对不能容忍的。坤上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”，其实是说臣不可强盛到疑于君的程度。君是玄色，臣是黄色，玄黄不允许混杂，不应该混杂，终究也不能混杂。君臣的尊卑界限必须划清，在任何情况下都不可混淆。

六十四卦每卦自初至上的六爻也反映贵贱的问题。《系辞传上》开宗便讲：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”“卑高以陈”，六爻自初至上，从低至高，有“贵贱位矣”的意义，在下为位贱，在上为位贵。由此我们知道卦之六爻有个位的问题。不过，最贵的不是上而是五。因为《周易》贵中，上虽高但不居中，二虽居中但位不高，只有五既居中又在高位，故卦中五最为贵。五是君位，在六爻中它代表君，其余皆为臣为民。乾《文言传》说：“上九曰亢龙有悔，何谓也？子曰，贵而无位，高而无民。”上九虽居高位，够得上贵了，但是它不在君位，没有民，也没有臣。又乾九五爻辞曰“飞龙在天，利见大人”，证明五是君位，是代表君的。因为龙至于天，象征大人，那就必是君了。五在卦中代表君，这是一个原则，只有少数的例外，如坤卦全卦代表臣而以乾卦为君，所以坤六爻无君，全是臣。一爻之吉凶悔吝受它同五的关系影响很大。《系辞传下》说的很明确，它说：“二与四同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。”二与四都是偶数属阴，故曰“同功”。二距五远，四距五近，故曰“异位”。五是君位，二距五远，故二多数有誉。四距五近，接近于君必有戒惧，故四多数有惧。三与五皆为奇数属阳，故曰“同功”。五为君，三为臣，贵贱不同，故曰“异位”。由于君臣贵贱不同，所以卦中三大多数凶而五大多数

有功。这段话的中心思想很清楚是以五为君，以君为主。

《系辞传上》说：“子曰，乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成，是以君子慎密而不出也。”这里将君臣关系问题与慎言联系在一起，强调君要慎密不言，以防失臣，个中显然有个思想前提没有挑明，即君要绝对控制臣，臣要绝对受君的控制。君臣若非主从关系，“失臣”便无从谈起。这种思想极似《韩非子·主道》说的“明君无为于上，群臣竦惧乎下”，“去好与恶，臣乃见素”。韩非子讲的是君主驭臣之术，是他君主专制主义思想的一部分。术的思想源自道家的自然无为，但是受一点《周易》的启示也不无可能。这里没必要加以考证。我只想指出，《系辞传上》既讲到了君不密则失臣的问题，那么《周易》具有君主主义的政治思想是肯定无疑的。

《周易》的君主主义思想是贯彻始终，经传一致的。六十四卦三百八十四爻无不如此，有的卦爻表现明显，有的卦爻表现不明显，而这一思想基础则无处不在。表现君主主义思想明显的卦，如明夷卦辞曰“利艰贞”，《彖传》曰“利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之”。君主统治国家应自治用明，治下用晦。用晦而明，不尽用其明，宽宏大度以和民容众。纣王反其道而行之，他自治用晦，治下用明。箕子采取佯狂为奴即外晦内明的办法对待他。统治者而有用明用晦的问题，讲的当然是君主了。

又如萃卦，是讲人际间萃聚问题的。萃聚有前提，它不提倡人际间任何情况的萃聚，它要求下对上萃聚，臣民对君主萃聚。萃聚的核心是大人，是王。卦辞“王假有庙，利见大人”，《彖传》释曰“利见大人，聚以正也”，以王为核心萃聚天下人，是正，天下人都向王那里萃聚，也是正。《周易》把君主放在天下的中心地位。

君主主义观念在爻辞里反映更多。大有六五“厥孚，交如，威如，吉”，讲在大有之时君如何处理自己与臣下的关系问题。它居

君位，又是柔爻，五个阳爻都来归于它，它显然是君。它能以诚待下，下亦以诚待它，君臣孚信交通，融合无间。它是柔爻，有柔顺的性格，所以能与臣“交如”。它毕竟居阳位，也有威严的一面，让臣见了有所畏惧，所以叫“威如”。“交如”，“威如”，唯君主可如此。

《象传》之“大象”大多数为天子诸侯谋，看给他们谋画的内容，知道他们都是天下国家的最高统治者。豫“大象”曰：“先王以作乐崇德，荐之上帝，以配祖考。”先王即天子。“大象”称先王的还有观、噬嗑、复、无妄、涣、比等卦。姤“大象”曰：“后以施命诰四方。”复“大象”后一句曰：“后不省方。”后据《尔雅·释诂》，“君也”，在此处是指称天子。“大象”称“君子”的居多，君子是道德意义上的，同时也是政治意义上的。这些称“君子”的“大象”有些很明显就是天子或诸侯，例如井“大象”：“君子以劳民劝相。”革“大象”：“君子以治历明时。”劳民劝相与治历明时，不是天子诸侯是没资格做的。

我以上说的这些足够证明，《周易》的政治意识是君主主义的，或者说君主主义是《周易》政治思想的中心内容。《周易》的君主主义意识，反映从殷周之际到孔子生活的春秋时代晚期政治制度是君主主义的。在天下国家的政治统治中天子诸侯是主体，其余一切等级的统治阶级成员都要围绕天子诸侯展开政治活动，更不要说一般庶民百姓。有人说夏商周三代甚乃春秋战国虽有君主之名而实际施行的是贵族共和，甚至国人也有参政议政的权利，如同希腊古代城邦国家那样。但是我敢说，在《周易》里没办法找到贵族共和和国人议政的一丝影像，随处可见的倒是实实在在的君主制度。

为了进一步证实《周易》时代中国是君主制的国家，不是希腊式的实行民主共和制的城邦，以及《周易》的政治意识的中心是君主主义，我要说说《周易》中反映的天子与诸侯的关系问题。这个问题至关重要，力主中国先秦存在城邦制的同志，所持的论据之一

就是这个问题。他们认为各诸侯方国,包括西周分封的和先前自然存在的,它们是一个个独立的政治实体,而天子实质上不过是方国联盟的一个空头盟主。如果这种认识可以成立的话,古代中国在政治制度上就与古希腊殊途而同归了。

然而中国古代不是那样,中国不同于希腊。别的古代文献不去管它,现在看《周易》。《周易》里反映的中国古代政权形式显然是两级的,诸侯方国固然是有主权、土地和人民的政治实体,称作国,然而天子是更高一级的政权,它对诸侯方国拥有相当的统治权。在天子的统治之下,各诸侯方国的主权是相对的,有限的。王国维《殷周制度论》说自西周起始,天子是诸侯之君,西周以前天子是诸侯之长。其实殷代天子也是诸侯之君,文王不是“三分天下有其二,以服事殷”吗!《周易》多次言及作《易》者有忧患,忧患来自哪里?岂不就来自殷王的压力!从《周易》明夷卦看得出来,殷纣王对诸侯对臣子有生杀予夺之权,明夷《彖传》说:“内文明而外柔顺,以蒙大难,文王以之,利艰贞,晦其明也。内难而能正其志,箕子以之。”文王所以蒙大难,而且需要内明外晦,就是因为他作为一个诸侯要对殷纣王君事之而以臣自处。

天子与诸侯之间是君臣关系,在比卦有集中的反映。比卦讲天子如何亲比天下,用各种办法将诸侯方国及天下人置于自己的统治之下。比“大象”说:“先王以建万国,亲诸侯。”先王观比卦,要“建万国,亲诸侯”,封建诸侯,亲比诸侯,以亲比天下。比卦卦辞说:“不宁方来,后夫凶。”据孙诒让《周礼正义》说,“不宁王谓不安顺之诸侯。《易》比卦云不宁方来,义与此同”,“不属于王所犹言不顺命于王所也。王所谓所居之处,通王都及巡守朝会之地言之。属,犹朝会也”。“不宁方”就是《周礼》的“不宁侯”。“不宁侯”是不朝王所,不安顺的诸侯。“不宁方来”,不朝王所不安顺的诸侯现在也来朝王所,也安顺了。“后夫凶”,夫谓刚强自负的诸侯,万国诸

侯都争先来朝王所,比辅于天子,他们却落在后面,迟迟不来朝王所。这样的诸侯不会有好结果。这里讲的天子与诸侯关系显然是君臣关系。天子须想尽办法让诸侯万国来朝,亲比于自己,诸侯万国也必须服事天子。如果天子与诸侯是方国联盟的关系,就不会有来朝与服事的问题了。

《周易》“大象”对天子与诸侯的君臣关系也有所反映。观卦“大象”说:“先王以省方,观民设教。”天子受观卦的启发,乃巡省天下四方,考察民俗风情,设教以为民之观。天子之所以可以巡省天下各诸侯方国,关心那里人民的各种问题,是因为他拥有全天下的主权。复卦“大象”说:“先王以至日闭关,商旅不行,后不省方。”在每年冬至这一天,天子宣布天下停止商业、交通,他自己也不巡省诸侯方国。这说明全天下都在天子的统治之下,天子有权决定与各诸侯方国有关的重要事情。姤卦“大象”说:“后以施命诰四方。”天子体察姤之象,应用到政治上,要“施命诰四方”。天子下达命令给天下四方,使天下所有的人,所有的角落都知道,都照办执行。实际上能不能做到这种程度,是另一个问题,而《周易》认为天子是有诰命四方的权力的。

《周易》反映了两级政权的君主制度,天子诸侯都是君主,但是天子与诸侯之间是君臣关系,天子拥有对全天下的统治权力,诸侯方国的主权是相对的,有限的。君主制是历史的事实,也是《周易》的思想。

《周易》的君主制不是专制主义的。它以民本主义为基础,是君主制不是君主专制制。《周易》体现了强烈的民本主义色彩。与《论语》中反映出来的孔子的“道之以德,齐之以礼”的德治思想是一致的。后来孟子提出的仁政主张可视为《周易》民本主义思想的丰富和发展。民本主义不是民主主义。民主主义,国家的主体是民不是君,它与君主主义相对应。君主主义下,国家的主体是君不

是民。民本主义，国家的主体虽是君，但是君在实行统治时要以民为本。民本主义与专制主义相对应。专制主义下，君拥有绝对的威权，民如同草芥，仅仅是统治的对象。中国古代在秦始皇以前，除个别情况以外，就制度说，实行的基本是民本主义的君主制度。民本主义可从两方面看，君的统治要从民的利益出发，要考虑民的死活，考虑民心的动向，要适应民的要求和意愿。这是一方面。另一面，民对君要服从，但服从是有条件的，不是绝对的。我这样说，是不是把古代中国的奴隶主的统治美化了呢？这里不存在美化的问题。国家的实质是阶级的统治，是机器，是暴力，这是我们现代人的认识，而且是指国家的实质而言。我说的民本主义是古人的思想，古人的认识，他们对问题的看法与我们不同。他们没看到问题的本质，只注意到它的表面。《韩非子》关于君民关系的观点倒是揭穿了国家统治的本质，他笔下的君臣、君民关系完全是赤裸裸的你死我活的利害关系。法家的言论是直率的，毫无掩饰的。但是不能因此就说儒家倡导的民本主义是虚伪的，骗人的。其实民本主义思想不是孔子及儒家的发明创造，早在孔子以前就有了。

西周初的周公旦以“人无于水监，当于民监”（《尚书·酒诰》）为信守不移的政治座右铭，时时告诫自己也告诫成王，不要用水照自己，要用民照自己。用今语说，就是要用人民当作自己的一面镜子。他还曾教导成王，要知“稼穡之艰难”，不要像殷纣王那样“淫于观，于逸，于游，于田”（《尚书·无逸》）。

春秋早期，季梁对随侯说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”（《左传》桓公六年）后来宋国的司马子鱼也说：“祭祀以为人也。民，神之主也。”（《左传》僖公十九年）两人不同时不同地，说出同样的话，可见春秋时代普遍认为对于国家政权来说，民比神重要。

《穀梁传》桓公十四年说：“民者，君之本也。”《左传》僖公二十

四年记富辰说：“太上以德抚民，其次亲亲以相及也。”《左传》文公十三年记邾子说：“苟利于民，孤之利也。天生民而树之君，以利之也。民既利矣，孤必与焉。”《左传》襄公十四年记师旷说：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师保之，勿使过度。”从春秋时代人们的这些言论看，民为君之本，有民之利方有君之利，是那个时代的共同认识。“天生民而树之君”这样的话固然不科学，君不是天树立的，但他们指出民为君之本，君当以民之利为利，君的行为须受到约束，却很有意义。

自西周以来发展起来的民本主义思想，至儒家孔孟臻于成熟完善。在《论语》里孔子未曾正面论及君民关系问题，但他反复地讲了君应当如何治民使民的问题。最重要的言论是，“为政以德”，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格”（《为政》）。以德导民，以礼齐民，必也是以君以民为本的思想为前提。给民本主义思想理论化的是孟子。孟子讲过的人所共知的话：“民为贵，社稷次之，君为轻。故得乎丘民而为天子。”（《孟子·尽心下》）是中国古代民本主义思想的最深刻、最概括的阐述。他尖锐地指出天子诸侯必须把民放在第一位，看作比自己更重要。尤其他说“得乎丘民而为天子”，比《左传》说的“天生民而树之君”的话更理性，更科学。

《周易》的民本主义思想与上述诸家言论是一致的。只是表达的方式不同。别的文献全是用语言直接表达，观点正面讲出。《周易》由于自身特点的原因，它的民本主义思想虽然极强烈，却尽在不言中。

我们打开《周易》，仔细揣摩它的辞，体会孔子为它作的传，然后同读《商君书》、《韩非子》的印象作比较，会顿生一种春夏与秋冬的冷暖感。商韩的书冷酷、严峻，一派肃杀气。君主是世间万物的主体和主宰，臣民如同草芥，只是在他们对君主有一定用处的时

候,才有自身存在的意义。为君主谋画如何制民、驭民乃至刑民,是它的议论主题。《周易》显然是另一种景象,它冷静,平和,一书满是君子风。虽然也是为君主出谋画策,指示他们如何治民,而民却被放在本的地位。君主只有在顺乎天应乎民,小心审慎地解决好民的问题的时候,才有存在的价值和可能。

《周易》给人最深刻的感受,是满纸忧患意识。偌大的殷王国和骄横的殷纣王一朝归于烟灭,胜利的小邦国得到的不仅是天下国家,还有一条使他们长期惊颤不已的历史教训:盛将衰,存将亡。胜利者从敌人那里吸取反面的经验,而且永志不忘,这是周人的伟大和高明所在。他们把这一精神财富储入《周易》里,影响我们的传统文化,使我们的民族几千年都受用不尽。

《周易》从天道无情的变化,想到人事变化的无情。“反复其道,七日来复,天行也”(复《彖传》),“大亨以正,天之道也。至于八月有凶,消不久也”(临《彖传》)。天道的变化,准确无误,现在似乎一切均好,只是时候未到,时候一到,一切又将变坏。由天道看人道,《周易》告诫人们越是在得的时候越是要想到失,如履薄冰,如临深池。泰卦指出“无平不陂,无往不复”,“城复于隍”的道理,否卦接着警诫你在否极泰来之时,切勿晏然安乐,要存戒惧危亡之心,念念不忘“其亡其亡,系于苞桑”。只要有一颗提起来的心,盛时不忘亡,就能像系于苞桑那样巩固自己,不会动摇。孔子对此体会更加明确深刻,他说:“危者,安其位者也。亡者,保其存者也。乱者,有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。《易》曰其亡其亡,系于苞桑。”(《系辞传下》)把《易》的忧患意识概括为一条规律,天下国家的治乱存亡是变化的,相对的,君子当有识于此而有所不忘。

君子有所不忘,落实到实际行为上,则谨慎二字至为重要。《周易》戒慎戒惧的思想几乎贯彻六十四卦始终,而以大过初六爻

辞“藉用白茅无咎”及小象“藉用白茅，柔在下也”为最深刻。此爻意谓做大事务须加倍小心，做到至谨至慎，有如物之置于地上，已经稳妥无失，却又垫白茅于其下，使之万无一失。白茅是柔韧之物，虽薄却坚，比喻君子做事，刚中有柔，以柔为基，自谦自虑，没有不成功的。《系辞传上》说：“初六藉用白茅无咎。子曰，苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有！慎之至也。夫茅之为物，薄而可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。”《系辞传》更将谨慎指为君子做事的一条重要原则。

“慎斯术也以往”，非指小事言，所指乃天下国家之大事，主要表现在统治者如何治民使民上。从这里看得出《周易》的君主主义思想是以民为本的。《周易》既以民为本，从民出发设计政治统治，所以它一则强调统治者的自我控制，一则强调统治者对民务须谨慎宽宏。统治者自我控制，莫过于迷途知返，有过勿惮改。复卦上六“小象”说：“迷复之凶，反君道也。”迷而能复，是君道，为人君者最大的问题是迷复，故迷而不复，是违反为君之道的。益卦“大象”说：“君子以见善则迁，有过则改。”人君若在知返和改过上富于自制能力，谨而慎之，则与民的关系处置必亦得当。“君子得舆，民所载也”（剥上九“小象”），如果统治者在天下剥极之时，政情有所转机，那是因为它的政治顺天应民，受到民的拥护和支持的缘故。人君欲自制有效，务必严于修物，做到“反身修德”（蹇“大象”），“恐惧修身”（震“大象”），“永终知敝”（归妹“大象”），“思患而豫防之”（既济“大象”）。

《周易》关于人君如何对民谨慎宽宏的言论很多，比较重要的如剥“大象”说：“剥，上以厚下安宅。”圯剥必始于下，下剥则上危。人君观剥之象，施诸政治，应该厚下，恩加百姓。如此方可“安宅”，巩固统治。损卦更加具体地论述了这一道理。损卦《彖传》说：“损，损下益上，其道上行。损而有孚，元吉无咎可贞，利有攸往。”

损之道自下而上行，下损上亦损，民损君亦损。万勿以为损民可以益君。损有时是必要的，但必须“损而有孚”，得到民的信任、拥护。损而失时失度，则必动摇统治者的根本利益。余如师卦“大象”：“师，君子以容民畜众。”蛊卦“大象”：“蛊，君子以振民育德。”临卦“大象”：“临，君子以教思无穷，容保民无疆。”坎卦“大象”：“坎，君子以常德行，习教事。”井卦“大象”：“井，君子以劳民劝相。”渐卦“大象”：“渐，君子以居贤德善俗。”等等，强调人君应在民身上花费功夫，要振民，保民，教民，劝民，化民，而最根本的是宽宏容民，以德服民，如同临卦泽上有地之象。水是至柔之物，土地制水似乎不成问题，可是水一旦遭遇阻滞，它必决出四流而后已。事实上土地是宽厚的，它以自己博大的胸怀，给水以广阔的居处，使之成为受包容受滋润的泽。人君应当像土地那样对民大度包容，宽厚为怀，否则民将像水决堤那样冲决它，淹没它。

鼓吹以民为本的民本主义是《周易》及整个儒家学派自古迄今一贯到底的思想，是儒家政治思想中较为感人的部分，在西周以及春秋时代是反映时代精神的精华。当时的天子和众诸侯无不以此为标榜，而真正付诸实现的人我们难以找到。孔子是知不可为而为之的圣人，明知找不到实践他的政治主张的诸侯国君，他还是要到处寻觅，栖栖皇皇，不了了之。孟子把《周易》以来的民本主义思想发展到高峰，结果丝毫不比孔子更好。此乃历史之必然，非人力所可勉强。随后法家起来反其道而行之，走到远离儒家民本主义的另一端。在秦始皇那里它的历史合理性获得证明，同时它的致命的弱点也在秦始皇那里让人看得清清楚楚。

有一个问题这里我要趁便说几句。有人说儒家是君主专制主义的始作俑者和鼓吹者。我以为这是冤枉了儒家。六经是儒家的经典，六经里不见君主专制主义的思想。所有这些文献，包括《周易》在内，都肯定君主制，同时都反对专制。君主与专制之间不存

在必然的联系。实际上先秦的早期儒家学派恰恰在追求君主而不专制的政治体制。三部礼书中《仪礼》肯定是先秦旧籍,与孔子有关系也无疑问,它的《丧服》篇(包括《丧服传》)的确也有了君为臣纲的思想萌芽。但是,君为臣纲,在先秦不过是以君为主,以臣为从的意思,说到底就是主张君主制。与汉代董仲舒《春秋繁露》及班固记录整理的《白虎通义》的三纲理论不可同日而语。汉人说的君为臣纲当然是专制主义的,在政治上所有臣民的生命权益系于皇帝一身,人们的存在仅仅在对皇帝有价值时才有意义。先秦则大不相同,天子诸侯都是君,甚至大夫也有自己的臣。遍地是君,汉代儒生理解的以君为纲在先秦几乎无法真正成为现实。所以孔子很重视君之名而不看重君之实。“陈成子弑简公,孔子沐浴而朝。告于哀公曰:‘陈恒弑其君,请讨之。’”(《论语·宪问》)陈成子齐臣弑齐君其实与孔子无干,孔子请讨,意在正君臣名分,为弑君者立法,不能证明孔子主张君主专制。孔子要君守君的本分,臣守臣的本分。一部《春秋》贯穿的也是这个思想。《春秋》臣弑君书,君无故杀大夫也书。孔子说:“君使臣以礼,臣事君以忠。”(《论语·八佾》)孔子的忠字普遍适用于朋友间,与汉以后的忠君观念不同。更何况孔子对君臣双方的要求是对等的,怎能说孔子有君主专制的思想。孟子说君主、社稷均可置换,唯人民不能移易,更与专制主义几近对立。君主专制主义这顶帽子应还给法家,《韩非子》让天下人全围绕君主一人转,君主一人的利害就是天下的利害,一切从君主一人出发,一切又归结于君主一人的思想,才是君主专制主义。中国君主专制主义思想的根在韩非或者说法家那里。后世封建专制帝王尊孔尊儒,恰恰因为孔子及儒家思想体系的仁义和保民观念能起到安定社会,笼络民心的作用,更能因此为专制帝王戴上圣主明君的面纱。帝王口里讲的都是朕如何爱民保民的一套,没有一个人公开对人民说他赞成法家的思想。然而实际上除了少

数几位皇上崇老崇佛以外,全都执行法家的主张。汉武帝率先尊儒,而他绝少重用儒生。汉元帝为太子时不懂个中奥妙,竟傻乎乎地认真学起儒来,遭其父宣帝训斥:“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎。”(《汉书·元帝纪》)汉宣帝的话是内部消息,对外不能讲,然而他一语破的,道破汉家的秘密而且下管两千年,可谓肺腑之言,铮铮之言。帝王们使用法家的专制主义法术,却讲不出口,所以韩非当不上圣人。在封建专制帝王那里内圣外王为内法外儒取代,明用儒暗用法,儒是宣传教育上用的,法是实际统治上用的。但儒家在宣传上也有不尽人意处令人不快,孟子就因为他说过君主不好可以换掉的近乎反专制的话而一度被朱元璋赶出庙门。

我的结论是,君主专制主义不是孔子和儒家的本色,正是因为这一点它才长久不衰地受到帝王们的看重。秦汉的君主专制主义制度不是根据孔子和儒家的思想建立的。至于秦汉以降,是专制主义的统治需要孔子和儒家润色,而不是孔子和儒家铸造和保护了君主专制主义制度。推翻君主专制制度必须出现崭新的思想体系作为启蒙的先驱,这种思想出现得太迟也太弱,以至于直到20世纪初马克思主义进入中国,问题才得到解决。但这不是孔子和儒家的过错。有人责备儒家的理论中根本没有民主化性质的东西,我以为要求太过分。孔子及儒家有民本主义思想已经可嘉可叹,在中国19世纪晚期才产生的民主主义,要求两千多年前的人就具有,委实不公平。若两千年后的子孙指责我们的思想不该落后于他们,我们能服气吗?有人说孔子及儒家理论增强了君主专制主义的应变能力,这要分析看,君主专制主义曾经是合理的,进步的,并非一开始就该死,给它增入一些活力未必是过错。后期到它该死的时候它却不死,原因是复杂的,儒家思想不负有责任。纵使儒家思想是君主专制主义的帮凶,为什么长时期没有什么东西

取而代之？堡垒未攻克，原因不在堡垒坚固，而在你没能攻克。

现在回到《周易》。《周易》不但没有君主专制主义，倒有革命和改革的观念。现代汉语中“革命”这个词，最早就是在《周易》里出现的。《周易》革卦专门讲革命的问题，提出系统的革命理论。这革命的理论难道不是君主专制主义的对立物！

我们对革卦做一点分析。革卦卦辞说：

革，巳日乃孚，元亨，利贞，悔亡。

这是四句话，四层意思。“巳日乃孚”，变革旧事物不会轻而易举，一蹴而就。革命之后需要“巳日”，做长时间的工作，取得人们的理解，才能做到“乃孚”，得到人们的信任和拥护。“元亨”，大通。变革旧事物是好事，又经过相当的准备，必须顺利成功。“利贞”，贞，正。革命必须“利贞”，遵循正道，不可任意胡来。胡来不是革命。“悔亡”，革命纵使时间久，险阻多，最终必将成功。成功则悔亡。

革卦《彖传》说：

革，水火相息，二女同居其志不相得，曰革。巳日乃孚，革而信之。文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！

《彖传》是解释卦辞的。前边一大段话基本上是重复卦辞的意思，这里可不再分析。后边“天地革而四时成”以下，是孔子自己对革卦卦义的体会。这个体会极其深刻，总的意思是说革命是合乎规律的事情。不到革命的时候革命不能发生，到了革命的时候革命不能不发生。孔子认为革的现象在自然界普遍存在，春夏秋

冬四时交替是天地革的结果。人间的事情同样也有革的规律。孔子第一次提出革命的概念,认为成汤放桀、武王伐纣是顺天应人的革命。孔子看到革命的必然性,赞美革命的行为,实在是伟大的。

革卦六条爻辞对革命的具体策略问题的阐述也很深刻,很有价值。初九爻辞:

巩用黄牛之革。

黄,中色。牛,顺物。革,皮革。“巩用黄牛之革”,初九应发扬中顺之道,用柔韧的牛皮将自己包束起来,不使妄动。意思是说,在革命时机未成熟的时候,切切不可妄动。六二爻辞:

巳日乃革之,征吉,无咎。

“巳日”与卦辞“巳日”意义相同,指一个历史阶段而言。但是卦辞“巳日”指革命之后,此“巳日”指革命之前。“巳日乃革之”,革命必须在形势已成熟,人们不能照旧生活下去的时候发动。条件一旦成熟,便不失时机地进行革命。“征吉,无咎”,这样的革命行动,必然取得成功,不会有失误。六三爻辞说:

征凶,贞厉。革言三就,有孚。

这是讲革命须有舆论准备的问题。“征凶,贞厉”,处在当革的时候,因为舆论准备不够,采取行动则凶,固守不动则厉。正确的办法是“革言三就有孚”,对于有关革命的言论,反复、审慎地研究、说明,证明确实合理可行,要取得民众的理解、信任。这时革命就可

以发动了。九四爻辞说：

悔亡，有孚改命，吉。

改命即革命。初、二、三这三爻处在当革未革，欲革难革之时，务当小心审慎，力争革命一举成功，故三爻辞皆明著革字，表示革命是否成功还是问题。至九四，革命已成功，所以言改命。作为动词，革是将来时或现在时的，改是过去时的。《左传》宣公三年王孙满答楚庄王问鼎时说：“周德虽衰，天命未改。”这个改就是过去时的。九四爻辞的意义是，问题解决了，民众满意了，革命成功了。九五爻辞说：

大人虎变，未占有孚。

这条辞讲革命中大人起领导作用。大人是成汤、武王一类的新统治阶级中的英雄人物。大人领导革命是顺天应人，至善至美的，故曰“虎变”。“虎变”，像虎纹那样文明可见，事理炳著的变。这样的变，大公至正，天下人看得清楚，不须问卜就完全信任了。上六爻辞说：

君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。

九五大人言虎变，此君子言豹变，以周朝为例，“大人虎变”是文王武王革命创制，事理明著，犹如虎之文采彪炳。“君子豹变”是成王康王继体守成，润色鸿业，犹如豹之文理细密。“小人革面”，君子既是统治阶级人物，小人当然就是被统治的庶人百姓了。小人处在治于人的地位，不掌握文化，往往“革面”不革心，他们拥护革命甚至参与革命，而内心未必有认识，未必心悦诚服。“征凶，居贞

吉”，此时革道已成，最宜安静守正。未革之时主要问题是革，条件一旦成熟，则“征吉”，采取行动必成功。革命已成之后，主要问题不是革而是守了。这时“征凶”，继续革命，不断革命，势必致凶；“居贞吉”，若安静守成，势必获吉。

《周易》革卦提出的革命思想也属于孔子，并且成为儒家政治主张的重要组成部分。孟子对这一思想有所发挥，他说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）提出无道之君当诛而无所谓弑君的新观点，比《周易》“汤武革命”的概念更加深刻明确。有人说孟子这话是针对具体的君主个人，而非触犯君主专制制度。我说，孟子和孟子以前中国实际上存在的是君主制度，不是君主专制制度，孟子倡言诛无道君，正是反对君主制的专制化趋向。

有个问题须特别指出，革卦说大人君子是革命的主体，小人只能革面，跟着大人君子革命。这看来似乎成问题，其实完全正确，符合历史实际。奴隶们从未形成独立自觉的阶级，不用胜利的起义推翻旧政权旧制度。他们总是在剥削阶级发动的斗争中扮演政治上的附庸或者充当军事上的小卒。

除革命思想以外，《周易》还言及改革的问题。蛊卦讲事情积久敝坏而成蛊时，人们如何治蛊的道理。治蛊的问题放到国家大事上就是改革。我们看看蛊卦卦辞和《彖传》：

蛊，元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。

《彖》曰：蛊，刚上而柔下，巽而止，蛊。蛊元亨而天下治也。利涉大川，往有事也。先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也。

事物积渐不通，久而生事，叫做蛊。物极必反，积渐不通达于极点，

终将导致大亨大通。就国家社会说,乱是治的根源,蛊是饬的前提。既乱之后必治。但是,不植不立,不振不起,欲使蛊转为治,将可能性变为现实,人的主观能动作用是重要的。国乱须经过整饬,渡过大艰险方可大治,故曰“利涉大川”。“利涉大川”以治蛊,必须足智多谋,认真对待,做到“先甲三日,后甲三日”方可。“先甲”是治蛊之前,“后甲”是治蛊之后。治蛊之前要反复研究致蛊的缘由,总结致蛊的教训,确定正确的治蛊方针方法。治蛊之后要分析事情发展的趋势,采取巩固治蛊成果的措施。“三日”谓看的远,想的深。

《彖传》主要的意思有两点。一是“利涉大川,往有事也”,强调治蛊重要的是行动。治蛊必遇滔滔大川在前,必有无穷的艰险麻烦,这时领导治蛊的人要不怕挑战,勇敢涉险,断然前往。一是“先甲三日,后甲三日,终则有始,天行也”。事情有终必有始。社会蛊坏了,总要转入全新状态。终则有始是自然的规律,也是社会的规律。旧的告终,便是新的开始,犹如斗转星移,黑夜过去是白昼,冬日之后是春天。

治蛊,就国家来说即是改革。蛊卦肯定改革的必然性、艰巨性、可能性和人的主观能动作用在改革中的重要性。

《周易》的政治思想极为深刻、丰富。这里我只对它的主要部分即君主主义、民本主义和关于革命与改革的思想做了一点分析。其他如尚贤、养贤的问题,为政公而无私,不结朋党而又能团结天下四海的问题,为政大度包容而又刚决果断,勇于革新的问题,为政自治用明,治民用晦的问题等等,要由读者自己玩索体会了。

二、法律思想

孔子及儒家学派主张“为政以德”,但不排除辅之以刑。孔子

说过：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）以为为政依靠行政命令和刑罚，人民不犯法而已，不会有道德自觉。为政依靠道德教化和礼义约束，人民会有道德自觉，会用高标准要求自己。孔子不要以政以刑的政治，他理想的政治是以德以礼。他的理想不符合当时的实际情况，实现不了。《曲礼上》说：“礼不下庶人，刑不上大夫。”所言乃西周春秋的实际情况。“庶人”是当时的农村公社成员，即马克思说的“普遍奴隶”，对这些人用刑治不用礼治，对大夫则用礼治不用刑治。对大夫不用刑治，只是不施肉刑，死刑则不能免。孔子的理想是改变这种状况，普遍施行德教礼治，但是理想不等于现实，在理想一时不能实现的时候，他不得不求其次。所以他并不一般地反对刑罚。德教礼治的前提下，他主张用刑罚，但要适中，即所谓“刑罚中”。“刑罚中”，我以为是早期儒家法律思想的基本点。孔子说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《论语·子路》）孔子说了这么多话最后归结到刑罚中与不中上，可见刑罚中在他心目中的地位多么重要。刑罚中应怎样理解？由“礼乐不兴则刑罚不中”可知，礼乐兴则刑罚中。刑罚中即刑罚合乎礼，合乎礼亦即合乎理。刑罚中即合乎乐，合于乐亦即合乎人情。由“刑罚不中则民无所措手足”可知，民有所措手足则刑罚中。刑罚中即科条不繁密，不苛刻。简言之，刑罚中即刑罚合理近情，不繁不苛。再简言之，刑罚中即刑罚适中。当时的实际情形是刑罚苛重，所以孔子强调刑罚中的重点在宽。孟子说“省刑罚”（《孟子·梁惠王上》），正是刑罚中的意思。荀子主张在理想的情况下“刑罚綦省”，在一般情况下“刑不过罪”（《荀子·君子》），也是刑罚中的意思。《礼记·大传》也说：“爱百姓故刑罚中，刑罚中则庶民安。”早期儒家学派都主张德教礼治，所以他们一贯强调刑罚中是极自然的事情。

《周易》在政治上贯穿民本主义意识,与孔子及儒家同,在法律方面必然以刑罚中为基调。《周易》刑罚问题讲得不少,观点也极具体细致,无不在刑罚中思想指导下展开。我们把握住刑罚中这一基调看《周易》的法律观,便处处开朗,事事可解。

《周易》有关法律问题的言论共有以下数条:

蒙初六:“利用刑人,用说桎梏。”

豫《彖传》:“圣人以顺动,则刑罚清而民服。”

噬嗑“大象”:“先王以明罚敕法。”

贲“大象”:“君子以明庶政,无敢折狱。”

解“大象”:“君子以赦过宥罪。”

丰“大象”:“君子以折狱致刑。”

旅“大象”:“君子以明慎用刑,不留狱。”

中孚“大象”:“君子以议狱缓死。”

此外有讼与噬嗑两卦专门讲法律问题。这些言论涉及刑罚指导思想及立法、案件审理、诉讼诸方面,而基本的思想是刑罚中。

豫《彖传》说:“圣人以顺动,则刑罚清而民服。”豫卦下体是坤,上体是震;坤的性质是顺,震的性质是动。下体与上体结合起来便形成顺以动的特点。顺以动是又顺又动而重点在顺,有因顺而动的意思,或者说动的前提条件是顺。自然界的日月星辰是以顺动的,永不逆转,所以才准确无误地有四时昼夜的交替。孔子根据天地以顺动的规律,想到统治者施行统治也须以顺动。天有什么规律,人也有什么规律,天人是一致的。人与天乖违,则必受惩罚。天地是自然无为而无不为的,它以顺动是自然而然的,所以不成问题。人是主体,有思有为,所以有个能否应乎天的问题。孔子观豫卦看到顺是关键,由天地之以顺动想到统治者也当以顺动。统治

者以顺动要表现在顺民心上。民心问题往往集中地从刑罚上反映出来。刑罚关乎民的死生苦乐,是最敏感的领域。所以孔子联系到刑罚问题。顺民心,务必刑罚清。清是清简不繁不苛的意思。刑罚清即儒家一贯讲的刑罚中。孔子在《论语》中说的“礼乐不兴则刑罚不中”,与在豫《彖传》里讲的“圣人以顺动则刑罚清而民服”,语意相同。礼乐兴与不兴也是顺与不顺的问题。礼乐兴即顺民心,顺民心则刑罚中。刑罚滥是最逆民心的。

豫《彖传》“刑罚清而民服”一语,证明《周易》在法律问题上的观点与孔子及儒家学派一致,《周易》的法律思想其实是孔子和儒家法律思想的源头。刑罚清是指导性的原则,《周易》的一切关于刑罚问题的言论都是它的反映。

噬嗑“大象”：“先王以明罚敕法。”这是讲立法原则问题。统治者做到“明罚敕法”，有利于实现刑罚中。“明罚”事先将犯什么科，定什么罪，施什么刑罚，作为定例规定下来，明白晓示民众，令心中明确，有所躲避，尽可能不犯法受刑。即使违犯科条，因有定例可循，亦可避免执法者的随意性。“敕法”，公布于民众的法律科条，要向民众严厉告诫，使有所畏惧，尽可能不犯法受刑。“明罚敕法”一语的要害在明不在罚，在敕不在法，在于坊民教民，不在于制民刑民，与法家的主张根本不同。“明罚敕法”反映孔子的思想，是孔子“为政以德”思想的一部分。孔子强调“道之以德，齐之以礼”，但不一般地反对使用刑罚。孔子对待刑罚问题，主张以德教为先，先教后刑，德为主，刑为辅。刑罚是在不得已的情况下才施用的。所以季康子问孔子为政是否可以“杀无道以就有道”时，他说：“子为政，焉用杀。”（《论语·颜渊》）孔子还说过：“不教而杀谓之虐。”（《论语·尧曰》）刑杀是迫不得已的，应当在教之后施行。这样看来，噬嗑“大象”的“明罚敕法”里边体现了先教而后刑罚的儒家精神。

“明罚敕法”，要求公布刑罚科条，让民众知道。这等于主张制

定成文法加以公布,但是《左传》里有一条材料说孔子是反对公布成文法的。这不是孔子自相矛盾吗?这个问题需要略作分析。《左传》的这条材料见于昭公二十九年,其文曰:

冬,晋赵鞅、荀寅帅师城汝滨,遂赋晋国一鼓铁以铸刑鼎,著范宣子所谓刑书焉。仲尼曰:“晋其亡乎,失其度矣。夫晋国将守唐叔之所受法度,以经纬其民。卿大夫以序守之,民是以能尊其贵,贵是以能守其业。贵贱不愆,所谓度也。文公是以作执秩之官,为被庐之法,以为盟主。今弃是度也而为刑鼎,民在鼎矣,何以尊贵,贵何业之守?贵贱无序,何以为国!且夫宣子之刑,夷之蒐也,晋国之乱制也,若之何以为法!”蔡史墨曰:“范氏、中行氏其亡乎!中行寅为下卿而干上令,擅作刑器以为国法,是法奸也,又加范氏焉。”

此段文字记载了晋国大夫赵鞅、荀寅作刑鼎一事和孔子、史墨二人对此事的评论。一般都以这条材料作为孔子反对晋铸刑鼎即反对公布成文法的证据。这条材料能否证明孔子反对公布成文法呢?不能。俞荣根先生的看法我以为是正确的。他在其《论孔子》一书(1983年西南政法学院内部刊行)中说:“这段话的文义,不是说明孔子反对法的公布,反对治要用法,而是侧重在非议刑鼎所铸之法的内容。”孔子反对著之于刑鼎的范宣子制定的夷蒐之法,不反对公布成文法。

孔子话中表示赞赏晋国过去施行的“唐叔之所受法度”和晋文公的“被庐之法”,反对刑鼎上铸着的范宣子的夷蒐之法。三个法的内容俞先生考证详赡,兹不赘引。“唐叔之所受法度”可能是《左传》定公四年周公“命以《唐诰》”的《唐诰》。《唐诰》早佚,其基本精神当与《康诰》提出的“明德慎罚”的刑法原则一致。“被庐之法”据

《左传》僖公二十七年记载，重在使民知义，知信，知礼，“作执秩以正其官”，而后用民。孔子称道这两个法，显然因为它们重礼轻刑。夷蒐之法，据杜预昭公二十九年注说，当年夷蒐时，“一蒐而三易中军帅，贾季、箕郑之徒遂作乱，故曰乱制”。孔子反对这样的法，是理所当然的。

孔子抨击晋铸刑鼎的那段话，还有一点能说明孔子不是反对公布成文法，俞先生未讲，我这里作点补充。我以为孔子的语意很明白，他不是反对铸刑鼎，是反对赵鞅、荀寅这样的一般大夫铸刑鼎。他们不是国君也不是执政卿，竟擅铸刑鼎，使民唯他们马首是瞻，民将不知尊国君而尊赵荀这些人。孔子说“民在鼎矣，何以尊贵”，“贵贱无序，何以为国”，正是此意。“在鼎”是在赵、荀诸人，“尊贵”是尊国君。参照史墨说“中行寅（即荀寅）为下卿而干上令，擅作刑器，以为国法，是法奸也”，孔子的意思更一目了然。赵、荀的问题在于擅自立法，做了不当做的事。假设刑鼎是国君或由执政卿代表国君铸的，孔子便不会反对。

总而言之，《左传》昭公二十九年孔子抨击晋国铸刑鼎的言论，一是反对刑鼎上法的内容，一是谴责大夫铸刑鼎不够资格，搞乱了贵贱之序，根本没有反对公布成文法之意。因此中国古代成文法之公布始于郑刑书、晋刑鼎的说法，值得怀疑。

我们将孔子为何反对晋铸刑鼎的问题弄明白，噬嗑“大象”中“先王以明罚敕法”的含义，就可以肯定地认为是主张事先公布刑罚科条，让民知晓，避免犯罪，以达到刑罚清的目的。“大象”主语用“先王”而不用“君子”，意义也就明白了。一般的君子是无权立法的，立法的权力在天子、诸侯。

贲“大象”说：“君子以明庶政，无敢折狱。”丰“大象”说：“君子以折狱致刑。”旅“大象”说：“君子以明慎用刑，不留狱。”都是关于案件审理的问题。《周易》噬嗑、贲、丰、旅四卦“大象”全是讲刑法

问题,而内容有区别。噬嗑卦体组成是火雷,反过去雷火便是丰。两卦强调明与威两方面。噬嗑,火在上雷在下,是明照在先,威动于后,适宜解决立法问题,故“大象”云“明罚敕法”。丰,雷在上火在下,是威动于先,明照在后,既威且明,适合折狱。折狱即断案,需要动用刑罚。动用刑罚即致刑。致刑不是好事,但也无妨。丰卦先威后明,合该“折狱致刑”。办案最要紧的是明,明察虚实,了解情伪。既有明的品格把关,那么致刑便不至于滥,一定会将案件处理得既果断迅决又无冤情。

旅卦与贲卦强调明和慎两方面。旅卦卦体组成是火山,反过去变为山火便是贲。旅卦火在山上,有止而明之象。君子观此象,审理案件要明慎用刑,不留狱。用刑即判决。判决要明察审慎,不可草率。但也不应留狱,久拖不判。贲卦卦体组成是山火,火在山下,明在内,止在外,有明而止之象。君子观此象以明庶政,无敢折狱。庶政,一般小事务;折狱,断案,大事情。明庶政,小事情能干得很明白;无敢折狱,断案一类大事则不敢做。因为贲卦讲文饰,而且明而止,既容易文致锻炼又有审慎的品格,不宜也不敢断案。

旅卦“明慎用刑,不留狱”,办案明慎迅速而不拖拉。贲卦“明庶政,无敢折狱”,由于慎重,唯恐出差错,冤枉了人,而不敢断案。丰卦“折狱致刑”,由于威而明,敢用刑,敢断案。三卦的要求虽各不同,有不留狱,有折狱,有无敢折狱,但原则是共同的,即明察和审慎。

解“大象”说:“君子以赦过宥罪。”中孚“大象”说:“君子以议狱缓死。”这是轻刑罚的主张,与后来法家鼓吹的苛罚重刑适相反对。君子以解卦雷雨作之象悟出一个道理,天地尚有解散而雷雨作,百果草木甲坼的季节,对人民的刑罚也当有轻缓的时候。应赦过宥罪,宽大处理。赦过,对一般过失免罪不罚;宥罪,是罪恶亦发落从轻。这可能是古代通行的一种刑法原则,被儒家接受过来。《周

礼·司刺》专掌赦宥之法，有所谓三赦三宥然后用刑之说。

中孚之象是泽上有风。泽为止水，风在止水上行，风感水受，有至诚无所不入之象。君子观中孚之象，应用到刑法上，应做到议狱缓死。议狱，判决之前进行充分的推敲、讨论，把案件中一切可疑之点或者不应据以定罪的东西都查出来，入中求出，起到类似现代之辩护律师的作用。缓死，判处死刑之后从缓执行，尽可能在必死的罪行中找出可以不死的因素。这样经过议狱而判刑或经过缓死而处决，在君子来说其诚可谓至矣，在犯人死亦无憾。

以上六卦《象传》之“大象”，噬嗑讲立法原则问题。立法权归天子诸侯，大夫无权立法。立法须晓示于众，让人民都知道，以避免犯法受刑。贲、丰、旅三卦讲审理案件问题，或折狱或不折狱，或留狱或不留狱，都务必遵循明察审慎的原则，该果断则果断，该细审则细审，一切依时而定。解与中孚二卦讲宽严问题，实行赦宥有罪，判决无疏漏，死刑无遗憾。只讲宽不讲严，这大概因为刑法实践上严是普遍存在的，无须鼓吹的缘故。《周易》提出的这些刑法原则，显然是为了实现刑罚清的根本目标。

蒙卦初六爻辞“利用刑人，用说桎梏”，是用刑罚问题比喻教育之初对教育对象应提出明确的约束，使有所戒慎。无意之中说出了一条刑法原则，即我们已经说过的，刑罚科条要公布于众，让民众事先知道。“用刑人”，制定明确的戒律，晓示教育的对象，使之有所约束。说同脱。如果不这样，而“用说桎梏”，解脱对他们的约束，便要吝了，达不到教育的目的。

讼与噬嗑是《周易》专门讲刑法问题的两卦，有必要重点说说。先说讼卦。

讼卦专讲诉讼问题。卦名曰讼，但卦义不是鼓励人们争讼，而是希望人们息讼，息讼最好。卦辞曰：“讼，有孚窒惕中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。”其中心的意思是息讼。一个忠实诚信的

人,虽有窒塞难伸的委曲,也应中和沉静,戒惕谨慎,能不争讼便不争讼。迫不得已非争讼不可时,亦须保持冷静不过激,这样便可得吉。《周易》不以胜诉为吉,这一点很特别,值得注意。“终凶”,卦中指上九。上九有终极其讼之象,故曰“终凶”。把争讼进行到底,无论胜诉败诉,皆凶。依《周易》的观点,无讼最好,争讼起经过调解而止息为次,争讼至终最不好。“利见大人”,须由有德有位的权威人物听讼,这是息讼的保证。“不利涉大川”,大川是大险大难,人已陷入争讼的漩涡,处于使气好胜的急躁状态,岂宜涉大险大难。《彖传》“终凶,讼不可成也”,更强调争讼不可至于终。“大象”曰“君子以作事谋始”,补出“谋始”二字与卦辞之“终凶”照应,告诫人们与其争讼不终不如一开始就理顺各种关系,从根本上杜绝讼端。

讼卦爻辞的思想与卦义一致,也强调息讼。初六“不永所事,小有言,终吉”,“小象”说“讼不可长也”。争方初起,问题尚小,尽力妥善解决,不把争执坚持下去,这是最好的。九二“不克讼,归而逋,其邑人三百户,无眚”。九二与九五两刚不相与而相讼,属于以下讼上,对于九二极不利。九二必须中止争讼,彻底隐退。六三“食旧德,贞厉,终吉,或从王事无成”,本身柔弱,不能讼,身处二与四两刚之间的危境,不可讼,随顺而安,与人无争,必获吉。九四“不克讼,复即命,渝安贞,吉”,九四好讼,但没有与之讼的对手。九五是君,不可与之讼;六三阴柔居下,无须与之讼;初六正应而顺从九四,不能与之讼。所以九四“不克讼”,欲讼而无由讼。九五“讼元吉”,争讼发生,只有在九五这样有位有德的人治讼时,是非曲直,判断公正,才能取得最理想的结果,才能使百姓逊路而息争。《诗·大雅·緇》“虞芮质厥成,文王蹶厥生”句下毛传所说的文王治下的周国“耕者让畔,行者让路”的情景,就是讼卦九五的理想写照。上九“或锡鞶带,终朝三褫之”。上九是《易》作者最讨厌的

逞强好讼的人,他可能胜诉,甚至可能因此获服命之赏赐,但令人憎恶,且无法保得住,必一朝而三次被褫夺。

讼卦之息讼、无讼的思想在《论语》里也能见到。孔子说:“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎!”(《颜渊》)听人诉讼,裁断曲直,孔子与别人是一样的。孔子认为听讼不是难事,所以曾说子路“片言可以折狱”(《颜渊》)。难的是如何以德礼治国教民,形成谦逊礼让的社会风尚,从而无讼。

再说噬嗑。

讼卦讲息讼,追求无讼,属于民事纠纷问题。噬嗑讲天下国家利用刑狱,翦除奸慝,属于刑事或政治犯罪问题。这种问题不能息也不能无,只能研究如何对付它。噬嗑卦辞“亨利用狱”一语表明《周易》主张刑狱不可无,要正确地用刑狱解决各种犯罪的问题。狱是法律案件及处理这些案件的整个过程。“用狱”是通过法律案件的处理过程,究治情伪,裁断是非,解决各种犯罪问题。

噬嗑爻辞与卦义基本一致。但是爻辞讲用刑,不讲用狱。用刑的内涵比用狱小,比用狱具体。初九“履校灭趾无咎”,初九指“礼不下庶人”的庶人,亦即小人。履,鞋,在此用作动词。校,木制的刑具。灭,没,埋没的意思,非谓创伤。灭趾,刑具仅埋没脚趾而已,刑很轻。小人初犯轻微过失,及时给以适当的轻罚,使改恶迁善,不至于犯大罪,这对于受刑者说是无咎的。

六二“噬肤灭鼻无咎”。六二是用刑之人,他有柔顺中正之德,用刑不至于失当,刑必当罪。噬,咬。肤,与骨头不连属的肉,有如下腩,柔软易咬。“噬肤灭鼻”,咬肤咬得很深,连鼻子都埋没进去了,是用刑深严之象。因为用刑的人有柔顺中正之德,虽用刑深严,也是适宜的,不会有咎。

六三“噬腊肉遇毒,小吝,无咎”。腊音喜,晾干的兽肉。腊肉指小兽整体全干,其特点是坚韧难咬,味厚积久而往往有毒。“噬

腊肉遇毒”，咬腊肉的结果不但咬不动，还要多少中一点毒。比喻六三不中不正，刑人而人不服，反遭到受刑人的怨伤。“小吝，无咎”，不过无妨，在噬嗑之时，用刑是必要的，纵然可吝，亦属小问题，归根结底是无咎的。

九四“噬干肺，得金矢，利艰贞，吉”。九四是卦之中间四爻里唯一的阳爻，以阳刚居近君之位，是最有能力办案的人。他能“噬干肺”，干肺是内含骨头，比腊肉更难咬的肉，九四却咬得动它，故它爻皆曰无咎，此爻独吉。这是因为他“得金矢”，具有刚直不阿的品德，而且“利艰贞”，不怕困难，敢于坚持原则。

六五“噬干肉，得黄金，贞厉，无咎”。噬干肉比噬肤，噬腊肉，噬干肺，都容易。因为六五有“得黄金”的优越条件。黄，中色，表示六五居中且在君位。金，刚物，表示六五以阴居阳位，且有阳刚九四之辅佐。“贞厉无咎”，虽“得黄金”，但它本身毕竟是柔体，还要心怀危惧，谨慎从事，方可无咎。

上九“何校灭耳凶”。何读如荷，动词。校是木制刑具，可能是戴在肩上的枷。上九与初九一样，是受刑的人。他戴着个很大的枷，埋没进了耳朵，他受的刑很重。他是《系辞传下》说的“以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可揜，罪大而不可解”的那种人，他受重刑，乃咎由自取。

噬嗑卦再清楚不过地表明《周易》讲民本主义，讲德教礼治，却绝不排除使用刑法，与孔子没有什么不同。这一卦还表明《周易》法律思想中起主导作用的是人治主义，不是法治主义。例如它惩罚犯人着眼点在人而不在罪。初九是初犯，刑从轻；上九不听劝诫，由小恶发展到罪大恶极，刑从重。从办案用刑的人看，问题就更清楚。六二柔顺中正，故无咎；六三不中不正，故小吝；九四“得金矢”，故吉；六五“得黄金”，故无咎。所讲的全是用刑者个人品德修养问题。噬嗑卦的人治主义意向还表现在卦体的构成上。噬嗑

上体是离，离为火，特点是明。明是治狱的基本要求，执事人员明与不明决定案件办得好与不好。明与不明也是道德问题。在法律实践中单纯重视执事者个人品德修养如何，当然是人治主义。在法律问题上不仅《周易》，整个儒家学派都是人治主义。有必要指出，说儒家是人治主义不仅因为它以德治仁政为主以刑法为辅，也是因为在它的法律实践中社会成员受法律的约束乃至制裁，执事人员的司法行为却只凭借道德良心而没有任何法律规定作根据。儒家学派是人治主义，法家学派其实也是人治主义。法家主张以法治国，反对以德治国，看来像似法治主义，其实不是。儒家以德治国固然是人治主义，法家的法是君主专制主义的产物，专制君主的意志高于法律，司法执事人员的法律行为本身基本上没有法律规定的制约，因此法家虽以法治国，也不能不是人治主义。真正的法治主义只有在近现代具有宪法保障的民主共和制度下才有可能实现。

《周易》的法律思想可以概括为以下诸点。实现全社会的“刑罚中”，刑罚清简而不繁苛，是根本目标。刑罚是必要的，但必须以德教礼治为前提，因此它追求的目标之一是息讼、无讼。法律实践中的刑罚尽可能从宽而不提倡从严，通常的要求是罚必当罪。刑法执事人员的个人道德修养被认为是实现“刑罚中”的决定性因素。总而言之，《周易》的法律思想与孔子及儒家学派属于相同的体系。

三、军事思想

比较起来，《周易》的军事方面的思想没有它的法律思想那样丰富深刻。专门讲军事问题的只有师一卦，散见于各卦爻辞和《易传》中的关于军事的零星言论亦为数不多。这大概与《周易》那个

时代战争实践的特点有关。那个时代的战争按其性质说只有两种,一种是上伐下的战争,一种是武王伐纣式的革命战争。后一种战争几百年才一见。主要的是上伐下的战争。国与国之间的战争是违礼的,因而不被允许。天子的至高无上的权威足以保证这一点。上伐下才是合礼的战争,这一战争观念曾经长时期保留在人们的意识中,直至战国时期才被打破。孔子说“天下有道,则礼乐征伐自天子出”(《论语·季氏》),孟子说“征者上伐下也,敌国不相征也”(《孟子·尽心下》),是这种战争观念的经典性表述。

“征者上伐下也”的战争观念反映《周易》时代的战争实际和战争特点。《周易》的军事思想是以这种战争为基础建立起来的。师卦反映的战争主要是上伐下的战争。

现在我们具体分析师卦中的军事思想。

卦辞:“师,贞,丈人吉,无咎。”《彖传》:“师,众也。贞,正也。能以众正,可以王矣。刚中而应,行险而顺。以此毒天下而民从之,吉又何咎矣。”卦辞包括三层意思,一是卦名师,二是贞,三是丈人吉。《彖传》以“可以王矣”解释卦辞的基本意义,是很妥当很深刻的。

先说卦名师。师的含义是什么?《彖传》说:“师,众也。”这是师字不可移易的确诂。《序卦传》也说:“师者众也。”《公羊传》桓公九年解释“京师”一词说:“京者何?大也。师者何?众也。天子之居必以众大之辞言之。”《穀梁传》文公九年解释“京师”一词也说:“京大也,师众也,言周必以众与大言之也。”众,很多的人。在古代众就是广大劳动群众,就是那些生活在井田制度下从事生产劳动的人。古代没有常备的军队,实行兵农合一,平时生产,战时按族和地域召集并组织起来就是军队。众既是生产劳动者又是作战的军队,所以古人把军队称作师。师也是古代军队六级建制之一。《周礼·小司徒》:“五人为伍,五伍为两,四两为卒,五卒为旅,五旅

为师，五师为军。”虽师之上有军，但古人泛称军队以师不以军，如《春秋》和《左传》皆称军队为师。以军指称军队是较后的事情。此外，师还有“以道教人者”和长、帅之义，因不在我们讨论范围之内，这里不谈。

再说贞字。作为《周易》卦名的师字，既指军队也指军队的作战行动。军队出征作战的目的问题，《周易》十分重视。“师贞”方可得吉。这是《周易》军事思想的一个重要内容。贞就是正。这个正字很关键。师正，是军队作战的目的正确。《周易》所谓的正确的作战目的是具体的，历史的。在那个时代，所谓目的正确的作战只有武王伐纣式的革命战争和天子讨伐无道诸侯的战争。而从《彖传》的口气看，师卦所指的目的正确的战争这两种都包括。《彖传》说：“能以众正，可以王矣”，又说：“以此毒天下而民从之。”战争毕竟是杀人的事情，可是如果是为了最终解放人民，像汤放桀，武伐纣那样，人民一定欢迎、拥护，因而必然胜利。战争的目的正确与否决定战争结局的观点，是政治决定战争胜负的古老观点，它由《周易》最早提出，以后的儒家学派如孟子、荀子都继承了这个观点。这个观点至孟子达到极致。例如孟子说：“仁者无敌。”仁者“可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵”（《孟子·梁惠王上》）。又说，成汤“十一征而无敌于天下。东面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰‘奚为后我’。民之望之若大旱之望雨也”，“诛其君，吊其民，如时雨降”（《孟子·滕文公下》）。又说：“国君好仁，天下无敌焉。南面而征北狄怨，东面而征西夷怨，曰‘奚为后我’。武王之伐殷也，革车三百两，虎賁三千人。王曰：‘无畏！宁尔也，非敌百姓也。’若崩厥角稽首。征之为言正也，各欲正己也，焉用战？”又说：“仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？”（《孟子·尽心下》）孟子的意思是说，若是仁者则不必战，天下皆来服。若为解脱人民之苦难而战，则不战而胜。若战，则别的因素皆不必问，一定胜利。

孟子把战争中政治因素的作用绝对化,完全否定军事因素的作用。孟子因此根本不研究军事,不研究军队和作战的问题。

《周易》师卦的思想和孟子的观点是不同的。师卦重视师正的问题,重视战争的正义性质,这一点与孟子是一致的。但是师卦同时也十分重视战争的军事因素,重视军队的建设和作战原则问题。这一点和孟子有很大的不同。

师卦在“师贞”以外又提到“丈人”,即军队将帅的问题。师卦认为将帅的质量是仅次于战争性质的决定战争胜负的第二位因素。也就是说,在《周易》看来,在决定战争胜负上,政治因素重要,军事因素也重要。师卦所说的“丈人”,是一位好将帅。好就好在他是一位丈人。丈人是才智、品德、事业以及地位都为大家敬畏的人。《周易》的时代,兵农合一,军队在临战前召集组成,率军出征的将帅必也临时任命,不似后世有专职军将,将帅的选择更显重要。

师卦卦辞讲战争的性质和将帅人选两个问题。前一问题属于政治范畴,后一问题是军事因素。既重视战争的政治性质也重视战争的军事因素,是《周易》军事思想的核心。儒家的军事思想基本上是沿袭这一核心发展下来的。孔子的军事思想与《周易》大体相同。孟子走上极端,把政治因素在战争中起的决定作用绝对化,以至于对军事因素的作用采取否定的态度。至荀子,才把政治与军事二者完备地统一起来,在强调政治作用的前提下充分注意战争中军事因素的重要意义。法家走上另一极端,极端强调军事因素,用重赏重罚的手段驱赶士兵为专制君主而战。法家的军事思想经过历史的证明,在当时的条件下是正确的,可行的。但是从军事思想的发展历史看,特别是用现代的观点衡量,孟子与商鞅、韩非的军事思想各走一极端,是片面的。孔子、荀子以及《周易》的军事思想是正确的,其方法是辩证的,在现代仍有借鉴价值。

《周易》既重政治也重军事的军事思想，除师卦外，别处也有反映。既济九三爻辞曰：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”《周易》借用“高宗伐鬼方”事说明它想说的道理，但无意中也表达了它重视战争中军事因素的思想。殷高宗武丁伐鬼方，当然是上伐下的战争，依儒家的观点看，当无问题。但是战争进行得相当艰苦，经过“三年”的奋斗才克服，不像孟子说的那般轻而易举，未发生“南面而征北狄怨”的事情。高宗肯定在军事上做出过巨大的努力。《周易》引用“高宗伐鬼方”的历史事件，实际上等于肯定这个历史事件的军事意义。说“小人勿用”，也是说这样的战争，将帅是重要的。倘用小人而不用丈人，后果不堪设想。

谦卦六五爻辞曰：“不富以其邻，利用侵伐，无不利。”上六爻辞曰：“利用行师，征邑国。”同人卦九五爻辞曰：“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”复卦上六爻辞曰：“迷复凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”这些爻辞要表达的爻义是什么我们可以不管它。它们都涉及到战争问题。讲到侵伐，讲到征邑国，讲到大师相遇，讲到行师大败，十年不克征等等，说明《周易》认为战争不光是政治上的较量，政治因素之外军事因素也是重要的，因此也是军事上的较量。政治上没问题，军事上搞不好照样行师大败，十年不克征。

师卦其实更多的是讲战争中的军事问题。

初六爻辞：“师出以律，否臧凶。”“小象”：“师出以律，失律凶也。”这是讲军队纪律的重要性。纪律不仅是士卒的问题，也是各级军官是否服从将帅的统一指挥的问题。出师作战，纪律没问题不一定胜利，但是纪律有问题则必定失败。所以爻辞不言吉，“小象”言“失律凶”。律，纪律。否，不。否臧，不善。否臧是以律的反面，亦即失律。“师出以律，否臧凶”，出师作战要有好的纪律，没有好的纪律，必败。

九二爻辞：“在师中吉，无咎，王三锡命。”“小象”：“在师中吉，承天宠也。王三锡命，怀万邦也。”这一爻辞与卦辞讲的“师贞丈人吉”意义十分接近。其中讲了将帅的问题，也涉及到战争的性质问题，而以将帅的问题为主要。统军将帅在外作战，应有专制之权，问题是专制到什么程度，过与不及都不利，以适中恰当为最佳，故云“在师中吉”。中，实质上是将帅处理好自己与君主的关系问题。统军在外作战，不专制，没有独立的指挥权，不能取胜。过度专制，一切自作主张，则失为臣之道。理想的做法是在师专制而得中道。这个问题古人一直很重视。《左传》闵公二年记里克谏止晋献公命太子申生帅师伐东山臯落氏说：“师在制命而已，禀命则不威，专命则不孝。故君子之嗣嫡不可以帅师。”将帅在军必须有一定的专命之权，所以太子不宜将兵出征。王对有战功的将帅给爵服车马“三锡命”，孔子的“小象”指出是因为“怀万邦”，行仁于天下，亦即师出正义，又归结到政治上。

六三爻辞说：“师或舆尸，凶。”“小象”说：“师或舆尸，大无功也。”舆，众。尸，主。舆尸，权在多人，主将制军之权受掣。师出在外，遇此情况，必凶。六三以柔居刚，极似一才弱志刚的人在军中挠权躐位，侵夺主将统军之权，造成军命不由一的事态。师中一旦发生“舆尸”的情况，六二那种主将有权有威的局面即被破坏，必“大无功”。

六五爻辞说：“田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”这里讲的还是卦辞的基本精神，一条是政治的，即战争的性质问题。“田有禽，利执言”，有禽害人，我起而擒杀之，喻出师讨不义，仗义执言。一条是军事的，即将帅问题。“长子帅师，弟子舆尸”，既命长子将兵出师，又另使弟子在师分长子权，掣长子肘，纵然师出有名，亦不免覆败。六三和六五都讲舆尸，六三是将帅们自己的问题，六五是君安排不当造成的。一件事物两面讲，反复讲，

可见《周易》认为师中主帅有否专制之权的问题至关重要。后世战争实践中不乏这样的实例。《左传》宣公十二年春秋晋楚郟之战，晋三军惨败，就由于主帅失权，诸将“舆尸”。主帅荀林父临战犹豫寡断，上军将士会主退，中军佐先穀主战，且擅自率自己的部队渡河。结果导致晋军败绩，仅上军幸免于覆没。

六四爻辞说：“师左次无咎。”“小象”说：“左次无咎，未失常也。”这一条虽具体说师允许左次，左次是必要的，而实际上具有普遍意义。它提出了一个战术原则，即作战须有灵活性。左次，古代兵家尚右，以右为前，左为后。据《左传》，师一宿为舍，再宿为信，过信为次。左次即师后退驻扎。依常情说，出师的目的是击败并消灭敌人，因而必须进击。但在进击不利时，则可采取退舍的策略。这就要靠主帅善于适时应变。打仗应该前进而今左次，似乎不正常，其实很正常，指挥打仗本应有灵活性。

上六爻辞：“大君有命，开国承家，小人勿用。”“小象”：“大君有命，以正功也。小人勿用，必乱邦也。”战争结束了，到了论功行赏的时候，大君命令：“开国承家，小人勿用。”有功的人或者封国为诸侯，或者承家为大夫。小人有功也可行赏，但不可让他开国承家，否则要亡国倾家的。小人是道德意义上的。“大君”应是王，王来指挥庆赏，可见已结束的战争是上伐下的。

简括的结语：战争应由天子或后起的王者发动，或者上伐下，诛讨不义，或者推翻旧朝，进行革命。除此不应有别的战争。在战争中，政治因素即战争性质问题是决定性的，但是军事因素也重要。政治因素与军事因素的完备统一决定战争的结局。军事因素中首先受到重视的是将帅问题。在一定的政治条件下，将帅是决定战争胜败的关键。师出在外，将帅应有适中的专制之权，上不得掣肘，下不得干扰。另一个受到重视的军事因素是灵活的战术原则。这就是《周易》军事思想的基本内容。

四、教育思想

《周易》属于儒家思想体系,是“为学日益”的一派,同老子主张的“为道日损”不是一路。老子号召人们绝对向后看,绝圣弃智,损之又损,回到结绳而治的原始状态去。人类已有的文化成就在他那里成了赘物,去掉这个赘物尤苦不迭,所以他不要教育。《周易》则强调创造,追求文明,鼓励人们在不断认识客观世界和适应客观世界的过程中完善自己,实现自己的价值。所以《周易》提出仁义礼知四德兼备的君子和既具四德又聪明睿知,大智大慧的圣人的理想人格,然后又指示人们反身修己,恐惧自省,达到人生的理想目标。因此《周易》非常重视教育。重视教育,肯定教育的意义,是《周易》教育思想的基本点。

从这个基本点出发,《周易》在教育问题上提出四点具体的理论主张,一是修己,二是学习,三是教化,四是启蒙。这四个方面内容很丰富很深刻,六十四卦中始终贯穿着,不仅仅表现在蒙卦这一卦。别的先不论,《周易》这部书本身就是为了教育人而作的。说它是一部指导人生的教材亦未为不可。

教育的问题包括教育者和受教育者两方面,具体说就是教育者如何进行教育,受教育者如何接受教育和如何自我教育。这些问题,《论语》所记孔子的言论中讲得相当明确,如诲人不倦,学而不厌,有教无类,因材施教,启发式,思学并重,学而时习等等有关教师要求、教学过程、教学方法、教学原则,无不清清楚楚。《周易》与《论语》有两点不同之处。《论语》讲的教育是私人的教育,即孔子本人,他作为一个教师,是怎样教育学生的,而《周易》的教育主要是国家和社会进行的整体教育,是广义的教育。这是第一点。第二点,《周易》本是卜筮之书,而且一直保留着卜筮的外壳,经文

使用的是卜筮语言,它对所有问题的表达都不采取直截的理论的形式。《易传》虽是理论的表述,但它极少涉及教育问题。这就使《周易》的教育思想表达得不像《论语》那样清晰。《论语》是自明的,《周易》却有待我们发掘、整理,有待于理论化。

关于修己的问题。

修己在前一章作为人格修养问题已经比较详细地讲过。现在再次提起它,因为它同时也是教育范围的事,而且我认为它在中国传统教育思想和教育实践中占有重要地位。儒家学派的教育思想由于有这一特点而大放异彩。修己的问题,从道德修养的角度说,是为己或为人的问题。儒家要求人修养自己不修养别人。孔子讲“古之学者为己,今之学者为人”(《论语·宪问》),就是这个意思。从教育的角度说,修己是要求人们自我修养,自觉学习,而不要人家强迫和灌输,用今语说,即实行教育的自觉性原则。德是自己养成的,不是人家强制灌输的。《周易》讲的“恐惧修省”(震“大象”),“反身修德”(蹇“大象”),“以修身也”(复初“小象”),也有两方面意义。自道德修养角度看,它是说人要修养自己而不是修养别人,即反身修己,遇事自省自责。自教育的角度看,它又是说德是自修而得,是自我教育的结果,非外力所勉强造成。

关于学习问题。

古代儒家讲的学习与道德修养密切相关,学习在很大程度上是为了道德修养而进行的。学习的直接目的是获得知识,解决认识世界的问题。但在儒家那里,知识最终须归结到道德修养上。知不是知别的,是知仁义之可行不可违而已。但是道德之修养与知识之获得毕竟是有区别的两个过程。自教育的眼光看,修己是教育自己还是专门教育别人的问题,学习是自己主动、自觉地学得知识还是等待他人自外灌入的问题。

儒家明确主张学习是自觉的行为,知识是自己学得的。《论

语》中这方面的言论多得很。“学而时习之”(《学而》)，“学而不思则罔，思而不学则殆”(《为政》)，都是在说学习是自己的主动行为。《周易》在学习问题上所言极少，观点却也是明确的，与孔子的没有两样。乾《文言传》讲：“君子学以聚之，问以辨之。”这两句话最能代表《周易》关于学习问题的观点。“学以聚之”，知识要靠自己自觉地学习而不断积累。“问以辨之”，是非善恶要靠自己自觉地求问他人而逐渐辨清。两句话意思是一个，学习是自己学自己问，是个人自觉的行为。知识是自己学得的，问题是自己主动解决的。其他如“君子以朋友讲习”(兑“大象”)讲朋友之间应互相讲习，彼此切磋。虽说是人们互相学习，但是本质上也是强调个人学习的自觉性。得与朋友讲习，儒家认为是人生最大的快乐，这种快乐虽过而无害。《论语》以学之不讲为忧，以学而时习为悦，其实忧乐都在人能否坚持自觉学习上。还有，大畜“大象”说：“多识前言往行。”属于学习内容问题。人虽然须通过自己的实践直接学得知识，但也须接受前人积累下来的间接知识。这是很正确很重要的一个观点。知识就其整体说来，是一条不停地流着的长河，不是一个人或一代人成就的，是全人类长期认识的结果。一个人所具有的知识是他自己的，又不是他自己的。一代人的知识属于这一代，又不属于这一代。孔子已经深刻地认识了这一真理。

关于教化问题。

修己与学习讲自我教育和自觉学习，属于受教育者方面的问题。教化则讲教育者如何进行教育的问题。但《周易》的教化不是教师教化学生，是大人君子即统治阶级教化平民百姓，教化被统治的劳动群众。儒家的自我教育与自觉学习的主张是针对统治阶级即大人君子们说的，不包括劳动群众在内。劳动群众的问题通过统治阶级对他们进行的教化解决。教化通过国家的政治活动进行，不是学校教育。古代虽有庠序，但庠序教育只在统治阶级内部

有,被统治的劳动群众是没有份的。人们认为“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》),固然是一个原因,而更重要的原因是社会没有发展到那样的程度。

教化是儒家理想政治生活的一项重要内容。儒家认为,劳动群众虽不可能受到历史的和知识的文化教育,但有必要也有可能受到教化,通过教化提高精神素质,培养一定的道德情操。这样的教化主要通过国家的德治礼教进行,不是靠行政命令和刑法。孔子说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)所说正是这个道理。用行政命令和刑法治民,民可因害怕而不犯法,但不会有道德意识;如果用德导民,用礼约束,民便会自觉地遵纪守法。这“道之以德,齐之以礼”就包含着教化的意义在内。《周易》对这个问题的看法与《论语》是一样的,而且比《论语》讲的更具体。

《周易》提出了神道设教即用宗教鬼神观念教化百姓的问题。神道设教的教化面极宽,有劳动群众,也有统治阶级内部的大部分人。神道设教的本质内容是让百姓树立虔诚的宗教意识和鬼神观念,相信有超自然的力在暗中主宰他们的命运并且有可能给他们解决疑问,指引正确的行为方向。结果百姓会“有耻且格”,会被纳入礼义的轨道。这种“以神道设教”的教化作用非常之大,中国古代社会的任何统治在很大程度上都是靠神道设教维系的。这种通过宗教活动教化百姓的“神道设教”,主要有三方面内容,一是卜筮,一是祭祀,一是一般的宗教迷信活动。《周易》这部书本身的初始用意就是让人们遇有大事要向神灵问卜决疑。至于祭祀,更是古代社会自上至下无所不有的活动。祭祀的对象极多,都是神灵。祭主有严格的等级划分,天子天地山川祖先无所不祭,诸侯不得祭天和域外山川,大夫则天地都不能祭,主要祭自己的祖先。祭祀的妙用大得很,它能使人们变得虔诚敦厚老实,安分守己不越轨。所

以,“国之大事在祀与戎”(《左传》成公十三年),祭祀与兵戎在古代是国家的两件大事。

《周易》神道设教的观点表现在观卦。观卦辞说:“盥而不荐,有孚颙若。”《彖传》解释说:“观,盥而不荐,有孚颙若,下观而化也,观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”所谓设教,是统治者做出榜样,让天下人受统治者的榜样感化,然后学着去做。这设教的教育方法比任何说教都更有感召力。设教比说教高明得多,有效得多。而设教还要看在哪一方面,只有在神道方面设教才能收到奇妙的效果,在别的方面则未必。统治者想让臣民百姓重祭祀,须自己先重视。重视要表现出诚敬来。统治者用自己的庄重诚敬表达对神道的衷心信仰,以感化臣民百姓,使其精神生活在不知不觉中被纳入神的轨道。这就是神道设教。可见神道设教的关键在于统治者自身的诚敬。盥与荐是庙中祭祀的两个环节。盥,承祭人洗手,这时心中诚敬之至,表情庄重之至,可谓“祭如在,祭神如神在”(《论语·八佾》),仿佛祖考活着一般坐在那里。荐是供献祭品,祭祀到了荐时,人心开始懈怠,不似先前那般严肃了。不,训未。统治者对待祭祀要保持盥而未荐时的诚敬,始终不懈。“有孚”,诚信。颙,观仰。“有孚颙若”,君上诚敬庄重,为臣民做出了样子,则在下的臣民必尽其诚信,颙然观仰,并且自然地学着君上的榜样去做。于是收到“下观而化”的效果。统治者用这种方法教化百姓,则天下人皆来服。

“神道设教”思想是《周易》的,也是孔子的。“神道设教”的实质是愚弄百姓迷信鬼神以使驯服接受统治。但是《周易》本身和孔子本人都是唯物主义者。他们都认为世界是物质的,天地是自然的,不相信鬼神的存在。他们心中的神不过是自然以及自然界不言不语而又变化无穷的奥妙。不只《周易》和孔子不相信鬼神,统治阶级中有文化教养的高层次的人物也不相信鬼神。自己不信却

又装出真诚的样子给人看,以神道设教,显然是为了教化百姓,达到巩固政治统治的目的。

孔子对“神道设教”的秘密,心中明明白白,只是由于时代的原因,不可能斩钉截铁地揭破,到了荀子的笔下才分明写道:“雩而雨何也?曰无何也。犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文而百姓以为神,以为文则吉,以为神则凶也。”(《荀子·天论》)荀子指出卜筮、祭祀不过是文饰,认清这一点再去卜筮、祭祀便没什么,若真的以为有鬼神存在,那就糟了。荀子否定了神的存在,尚未道明神道设教的深层次的含义。

关于启蒙问题。

这个问题主要在蒙卦。《周易》讲的教育问题不全在蒙卦,表现在许多方面,情况已如上述。但是蒙卦确实是讲教育问题的。古人以为屯与蒙两卦恰好与《尚书·泰誓》说的“天祐下民,作之君,作之师”相当,屯卦是“作之君”,蒙卦是“作之师”,是有道理的。蒙卦的基本思想是老师启学生的蒙的问题。不过我们不要看得太死,《周易》的问题全不可拘执一偏。如果我们认为蒙卦所讲既是庠序教育中老师启学生之蒙,又是社会教育中统治者启天下人之蒙,那将是更接近于实际的。

蒙卦辞曰:“蒙亨,匪我求童蒙,童蒙求我。初筮告,再三渎,渎则不告,利贞。”《彖传》解释说:“匪我求童蒙,童蒙求我,志应也。初筮告,以刚中也。再三渎,渎则不告,渎蒙也。蒙以养正,圣功也。”

童蒙求我,非我求童蒙,这体现了一条重要的教育原则,即无论在怎样的情况下,受教育者必须是自愿的,主动的。教育者与受教育者之间的关系应当是志应而不是强制。而且从本质上说,总是受教育者需求教育。如果受教育者主观上和客观上全不需求教

育,则教育虽勉强进行,也绝不会收到预想的效果。

“初筮告,再三渎,渎则不告。”这是用卜筮的原则比喻教育的原则。卜筮只可进行一次。一次结果不满意或不清楚,又进行第二次第三次,便是亵渎神灵,神灵便不告诉你吉凶了。《周易》认为启蒙的教育也如此。学生向老师问过一次,老师指导之后,就应当自己领会旨意,求得贯通。自己懒得动脑思考,一再问老师,这样的学生无心学习也无能力学习。老师不可以再理睬他。这其实是启发式原则。与孔子在《论语》中讲的:“不愤不启,不悱不发。举一隅不以三隅反,则不复也。”(《述而》))是一样的意思。

以上卦辞及《彖传》讲的是童蒙。童蒙指纯一未发的学童和淳朴未化的百姓而言。对这些人的教育是典型的启蒙教育。

初六爻辞:“发蒙,利用刑人,用说桎梏,以往吝。”“小象”:“利用刑人,以正法也。”

蒙卦讲的教育包括庠序教育和社会教化两方面。两方面的教育都有一个启蒙的问题。初六讲的是这两种教育共同适用的基本方法。“用刑人”是确定适当的法规以晓示学童或百姓,使之有所戒惧,不敢懈怠,然后引导他们逐渐接受教育或教化。这就是发蒙。用强制性约束的方法发蒙与卦辞讲的自觉性、主动性原则实不矛盾,是相辅相成的。“用说桎梏,以往吝”,若说(脱)却强制性约束一点不用,则发蒙的教育不会成功。

蒙卦六爻二阳四阴,九二与上九二阳爻是治蒙者即教育者。初六、六三、六四和六五四阴爻是蒙者即受教育者。初六讲蒙者在一般情况下,在开始接受启蒙时,须施之以一定的强制性约束。六三、六四、六五三阴爻代表三类蒙者的不同特点。九二与上九两阳爻代表治蒙者,九二讲的是一般情况,上九指特殊情况。

六三爻辞说:“勿用取女,见金夫,不有躬,无攸利。”“小象”:“勿用取女,行不顺也。”此用一女人比喻一类蒙者。这是一个不专

一的女子,见到一个美好的男子就动心,跟人家走了。她的蒙是由于主观上修身不济造成的,无可救药,而且咎由自取,所以“勿用取女”,不要理睬她。

六四爻辞说:“困蒙吝。”“小象”:“困蒙之吝,独远实也。”这是自我封闭,孤陋寡闻的一类。这类人不大可能接受教育,他的蒙别人很难启发。

六五爻辞说:“童蒙吉。”“小象”:“童蒙之吉,顺以巽也。”此言“童蒙”与卦辞略有不同,卦辞言“童蒙”意在强调启蒙教育之初始应当如何,此言“童蒙”系指蒙者中的一类人怎样。“童蒙”是纯一未开的蒙者,他自有谦虚巽顺的品性,容易接受人家来启他的蒙。

九二与上九是治蒙者。九二爻辞说:“包蒙吉,纳妇吉,子克家。”“小象”说:“子克家,刚柔接也。”九二以阳居中,是全卦之主,诸蒙者皆愿意来接受他治蒙,而他也是个大度包容的人,一定会很好地完成治蒙的事业。他与蒙者的关系有如“纳妇”一样志意相得,他对于自己的治蒙事业像儿子为父亲克治家务一样尽心尽责。总之,九二是一个优秀的治蒙者。任何情况下的蒙,只要当治可治,他全能治,故曰“包蒙”。

上九爻辞说:“击蒙,不利为寇,利御寇。”“小象”说:“利用御寇,上下顺也。”九二治蒙的范围广大,无所不包,治蒙的方法是宽的。上九治蒙的对象限于少数昏蒙至极者,治蒙的方法是猛的,故曰“击蒙”。“击蒙”即是在昏蒙者的头上击一猛掌,令他清醒。要紧的是掌握这一猛掌的分寸不使过或不及。目的要正确,理由要充足,方法要适中,能起到“御寇”的作用。倘居心不正,击之过猛,则击蒙者本身便成为寇了。

总之,蒙卦讲教育中的启蒙问题。包括庠序教育中的启蒙问题,也包括社会教化中的启蒙问题。启蒙教育的基本原则是蒙者自愿、主动地需求治蒙。启蒙的基本方法是启发式,辅以必要的强

制性约束。教育者自身的修养也至关重要,他须有宽大的胸怀,须有克尽职守的责任心。教育并非万能,那些志意不专,孤陋自封的人,其蒙难治,必要时若适当击一猛掌,或许奏效。

《周易》的教育思想极其丰富。它肯定教育的必要性,强调受教育者的自觉性,同时不忽略教育在一定条件下的强制性。它要求教育者应有宽大的度量和高度的责任心,实行启发式教育。它认识到教育不是万能的。它既重视庠序内的狭义教育也注意社会上的广义教育,它的教育思想涉及到修己、学习、教化、启蒙诸多方面。

五、家庭与婚姻观念

《周易》不是历史书,没记载家庭与婚姻的事实,但它有关于家庭和婚姻的观念,从它的家庭和婚姻观念的折射中我们可以看见《周易》时代家庭与婚姻事实的一般情况。

先说《周易》的家庭观念。

《周易》的家庭观念集中地反映在家人卦里。家人卦之卦辞说:

家人,利女贞。

《彖传》说:

家人,女正位乎内,男正位乎外,男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也。父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇而家道正。正家而天下定矣。

看过家人卦辞和《彖传》之后,我们采取分析的方法逐一讨论它们

蕴藏的观念。“利女贞”，贞是正的意思。在一家人之中女人正与不正具有关键性意义。女人正则一家正，女人不正则一家不正。卦辞既言“利女贞”，就说明家中有男人。家是由女人和男人组成的。有男人而不言及男人，并非重视女人，恰恰相反，是对女人的轻视。因为“利女贞”的主体是男人，是男人利女贞。女人的意义在于在家中她是男人的附属物。古人说“修身齐家治国平天下”，全指男子，不包括女子与小人。男子要齐家，必靠女子贞。女子之贞仅仅在对男子统治的家庭起作用时才有意义。由“利女贞”一句话知道家人卦讲的是家庭的内部结构，而且知道这种家庭是由男子与女子构成的。《彖传》释家人卦名说：“女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。”女在家内正，男在家外正，男女之正犹如天地之正，尊卑分明，不可颠倒。家人卦讲的家庭显然是一夫一妻制的，男系的，男子是一家之长，女人在男人的压迫之下。

“家人有严君焉，父母之谓也。”有子女才有父母，既言家中父母是最高领导，便知这个家庭的组成是一夫一妻及其一群子女。纵然有第三代子女，也一定尚未成年。就是说家长不是祖父母。家人卦反映的家庭的规模是一夫一妻及其子女的个体家庭，充其量是包括一个旁系的简单扩展家庭。

“父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”父子兄弟夫妇各守本分，处理好父子、兄弟、夫妇三种家庭关系，家庭就正了。家庭正，即可治国平天下。更加说明一个家庭包括父子兄弟夫妇这些人，包括父子、兄弟、夫妇三种关系，规模是极有限的。这样的家庭是社会的细胞形态，搞好了它，天下即可安定。

再看看家人卦的爻辞及“小象”。六二爻辞说：“无攸遂，在中馈，贞吉。”“小象”说：“六二之吉，顺以巽也。”六二以阴居中得正，它是家庭主妇，即卦辞“利女贞”的“女”。遂，自专自由。《公羊传》桓公八年等多次言及的“大夫无遂事”的遂字义与此同。大夫出国

参与朝聘会盟事，须依君命而行，不得自作主张。家庭主妇在家和丈夫在外一样，“无攸遂”，一切均须听男人之命，不得自专自由。“在中馈”，主妇的职责在于主中馈，主持一家人的饮食和筹办祭祀。这一点很有意义。一个家庭里的成员是饮食与共的，是同一个伙食单位，从而必然是同一个经济单位。既然是同饮食，共财产，则同居是无疑的。有同居的关系，才有同饮食共财产的关系。《仪礼·丧服传》曾提及同居的问题。它在齐衰期章“继父同居者”下说：“同居则服齐衰期，异居则服齐衰三月也。必尝同居然后为异居，未尝同居则不为异居。”自己与继父本无亲子关系，同居或曾经同居则服齐衰期或齐衰三月，未曾同居则无服。可见古人认为算不算一家人，同居与否是条件之一。

六四爻辞说：“富家大吉。”“小象”说：“富家大吉，顺在位也。”六四在家人卦中属妻道，也有主妇之义，故曰“富家大吉”。在一家之中父主教，负责一家的礼仪表率。母主食，负责一家的收藏撙节，富家责任担在她肩上。六二与六四皆代表主妇，不是一家两主妇，是一主妇有两项职责，一主中馈，一主富家。两个职责共同表明，一个家庭其成员必是共财同居的。

其余三爻，九三：“家人嗃嗃，悔厉吉。妇子嘻嘻，终吝。”九五：“王假有家，勿恤吉。”上九：“有孚威如，终吉。”主要讲作为一家之主的父亲在家庭生活中要注意什么，做些什么。家长治家宜宽严适中，欲适中而不可得，则与其过宽不如过严。家长亦须以自身的模范言行感化家人，使各安其分，以相敦睦。治家之根本在于家长反身修己，以身教。如此方可联属一家人之心，为一家人所敬畏。

分析过家人之卦爻辞之后，可以把家人卦反映出来的家庭状况扼要地做如下描述：一些有夫妇关系、父子关系、兄弟关系的人同居在一起，同食共财。作为一家主妇的母亲负有操持饮食，筹办祭祀，收藏撙节的责任。作为一家之长的父亲主要的事情是以身

教教育家人,使家人既和睦安分又有所敬畏。这个家庭人员不多,只有夫妇二人及其一群子女,第三代子女尚未成年,没有旁系在内。

这很可能就是周代实际存在的家庭形态。有一点特别值得注意,家人卦反映的家庭,除有婚姻关系和亲子关系以外,还有同居的关系。没有同居关系的人,纵然有亲属关系、婚姻关系,也不属一个家庭。如果家人卦反映的家庭状况符合周代历史实际的话,那么可以认为周代不存在什么“父家长大家族”,存在的是规模不大的一夫一妻制的个体家庭。

家人卦反映的家庭状况恰巧与谢维扬博士的《周代家庭形态》一书(中国社会科学出版社)的结论相合。谢维扬关于周代家庭的基本结论是,规模都不是很大,其主要形式是由夫妻及其子女构成而不含旁系的个体家庭,和含一个旁系的简单扩展家庭。含两个旁系的家庭比较少,含三个旁系的家庭则属罕见。这是存在于宗法制度下的宗法家庭。他得出这一结论与他对家庭概念的理解有关。他摒弃了摩尔根把婚姻关系、亲子关系与家庭等同起来的不确切的家庭概念。他将家庭定义为:“由婚姻和亲子关系联系在一起的,在经济上有共同利益的,同居的人们共同体。”特别强调同居是家庭存在的前提。同居的规模就是家庭的规模。家人卦反映的家庭情况完全满足这个定义的各点要求。尤其关于家庭必须是同居共财的要求,家人卦“主中馈”一语非常符合。家人卦的家庭正是以同居为前提的有婚姻与亲子关系的人们的有限组合。此足证谢维扬家庭定义之正确。

再说《周易》的婚姻观念。

首先应明确地说,《周易》所说的婚姻全是周代的贵族婚姻,不包括庶人在内。其次还要特别指出,古人对婚姻问题看得非常重,重到现代人难以理解的程度。其中儒家学派尤其突出。几乎所有

的儒家文献都涉及婚姻问题,而且都把婚姻的意义看得极高。《诗经》第一篇就是讲贵族婚姻的关雎。《春秋》对于天子诸侯取女嫁女的事是大书特书的。“三礼”对男女婚姻的意义估价最高:“昏礼者将合二姓之好,上以事宗庙而下以继后世也,故君子重之”,“故曰昏礼者礼之本也”(《礼记·昏义》)。《周易》的重视程度毫不逊色。它说:“有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。夫妇之道不可以不久也。”(《序卦传》)认为夫妇关系是一切社会关系逻辑的和历史的前提。而且它在四卦里重点言及婚姻问题。这四卦是:咸、恒、渐、归妹。

从咸、恒、渐、归妹四卦反映出来的婚姻观念之主要之点有四:婚姻的基础在生理不在感情;在婚姻关系中女子务必专一,男子务必不专一;男女的结合不是爱情的,是政治的;一夫多妻制是合礼的,也是合理的。

婚姻的基础在生理不在感情,我认为这是《周易》的一个极明显的婚姻观念。有时候它用言语表达出来的男女关系问题,给人的印象似乎很看重感情,其实它强调的不是男女个体之间的感情,而是抽象的性生理需求。我们可以极容易地举出有关的例子。睽卦《彖传》:“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也。”又说:“二女同居,其志不同行。”天地睽违,却做着生育万物的同一件事,这是因为它们有着不同却互补的乾健与坤顺之性。男女睽违,却可以结合起来生育子女,也是因为他们有着不同但却相通的性。既说男女睽志就相通,二女同居志就不相通,那么所谓的志肯定就是性了。男人与女人的婚姻结合,是由于他们具有不同的性。这当然是正确的,性无疑是婚姻的基础。但这是抽象的基础,它同时适用于人以外的一切有性繁殖的动物。在这个抽象基础上结合的异性动物,实现的是交媾而不是婚姻。人是社会的,人在其现实性上是

一切社会关系的总和,因此人也是具体的,富有个性的,因此人的男女结合除第一基础即性基础之外还有第二基础即感情基础。性基础是当然的,但并不重要;感情基础是或然的,所以最难能可贵。感情才是男女结合的真正基础。在《周易》里,婚姻的感情基础被忽略了,几乎不曾言及。在整个古代,婚姻与感情的关系被扭曲了。感情不能导致婚姻,结成婚姻的便没有感情。感情不是婚姻的基础,充其量可以是婚姻的结果。《周易》的婚姻观念反映的正是这样的婚姻事实。

咸卦讲感,咸字就是感字。卦辞说:“咸,亨,利贞,取女吉。”咸与取女有关,而且《序卦传》认为咸卦是讲夫妇之义的,看上去《周易》似乎将感情作为夫妇结合的基础了,其实不然。咸卦所讲的感是存在于天地之间,万物之中的一种普遍的、抽象的现象。天地相感,日月相感,阴阳相感,刚柔相感等等自然界的感和父子相感,君臣相感,上下相感,亲友相感等等人世间的感,全是咸卦所讲的感。男女之间的感也是这种感。这种感是男性与女性的性之感。依卦辞所云,因为男女相感,所以男子可以取女。卦辞一点也没有男女双方有了纯属个人的具体的感情之后方可嫁取的意思。就是说,咸卦未涉及男女之间的感情是婚姻的现实基础的问题。它提到男女相感须有“利贞”做条件。贞,正。男女之间的性相感务须保持正的态度。正即合礼。男女相感而须合于礼,等于在男女的抽象的性与具体的感情之间设置一道障碍,使前者不能发展为后者。卦辞的“利贞”一语,足以证明咸卦的感是普遍意义的,在男女问题上性感不是情感。《彖传》的解释更加清楚:“二气感应以相与”,“天地感而万物化生”,“圣人感人心而天下和平”。阴与阳,天与地,圣人与百姓,都可以由相异而相感,由相感而相应相与,其间当然无感情可言。那么男女之间亦当如此,只是异性相感应,不含有感情问题在内。

在婚姻关系中女子务必专一，男子务必不专一的观念集中地反映在恒卦里。恒卦讲事物的恒久性。《序卦传》说：“夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。”咸卦是讲夫妇之相感的，而夫妇既经结合便不可朝三暮四，须恒久不懈才好，所以咸卦之后次之以恒卦，可见恒卦也是讲夫妇之道及夫妇之道的恒久性的。强调夫妇关系恒久不变，即后世人所谓的白头偕老，当然合情合理，今日亦当如此。但是恒卦要求的夫妇关系的恒久性是片面的，不公平的。恒六五说：“恒其德贞，妇人吉，夫子凶。”六五以柔居中，代表夫妇关系中的女方，她应以柔顺为德，以柔顺之德为常，坚持恒久如此，永远不变。对谁柔顺不变呢？对她的丈夫。妇人这样做便是贞正，对的，因而吉。反过来说，丈夫对妇人则不可如此，既不可柔顺也不可恒久。假若有哪个男人那样做了，必凶。女人对婚姻务必专一持久，男人务必不专一不持久，何其不公平的婚姻观念。

恒六五“小象”把这种不公平的婚姻观念表述得更加确切，不容误解。它说：“妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。”女人要从一而终，不要说丈夫在世，就是丈夫死去，也不许改嫁。男人为女人做出了从一而终的规定，自己却须反其道而行；男人不仅务须再婚，即使妻子在世他也可以多取。女人从男人，男人不可从女人。婚姻关系是女人对男人的从属依附而不是两个独立的人的结合。这种观念在恒卦里有，在坤卦也有。坤《文言传》：“地道也，妻道也，臣道也，地道无成是代有终也。”明显含有女从男的观念。这样的婚姻观念反映那个时代这样的婚姻事实。产生这种婚姻事实的原因是复杂的，分析它不是本书的任务，但是我想，指出下边一点还是必要的，即社会是父系的，而且有宗法制度存在，女人在婚姻中的根本意义是她能保证大宗小宗的继嗣不断。为了完满地实现这一点，女人的从一而终和男人的多取续取，是同样必要的。

男女的结合不是爱情的而是政治的。在《周易》的婚姻观念

中,婚姻的第一基础是生理的,这不成问题,第二基础应当是男女个体之感情,但是由于当时的婚姻实际上只是女人对男人的依附,促使《周易》不能不泯灭婚姻的感情因素,而将政治性的条件视作婚姻的第二基础。这个观念表现在渐卦里。渐卦是讲事物发展的渐进性的,而以当时女人出嫁的井然有序的渐进过程为喻。因此也可以说渐卦讲的是女人出嫁的渐进过程。女人出嫁过程之所以是渐进的,不是由于感情发展的需要,是为了有足够的时间完成婚姻的政治性手续。这政治性的手续通常用礼仪的形式表现出来。

渐卦卦辞“渐,女归吉,利贞”和《彖传》“渐之进也,女归吉也”,所讲就是女人出嫁须有一个渐进的过程。归,嫁。女归,女人出嫁。贞,正。利贞。女人出嫁有一个渐的过程才吉,但是必须正。这个正字很关键。在渐的过程中按礼的要求去完成一定的手续就是正,如果不是干这些而是干些感情的事,就是不正。根据《仪礼·士昏礼》记载,古代女人出嫁的渐的过程在媒妁的活动下包括纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎等六个环节,古人称之为“六礼”。“六礼”的内容相当烦琐,没必要细说。它们的实质性意义在于绝对排除婚姻的感情色彩,同时让双方家长估量这项婚姻的政治价值。这样的婚姻谈不上感情基础,不过是两个家庭之间进行的一项政治性的交易而已。在这样的“渐女归吉”的过程中,女人与其说是出嫁,不如说是体面的出卖。那么古代贵族男女没有爱情生活吗?有的。《诗经》十五国风许多是抒发、描述男女恋情的,《左传》里也记有不少贵族女子与人私奔、私通的事。爱情当然存在,问题是爱情与婚姻联系不到一起,甚至总是处于冲突状态。这是古人无力摆脱的人生悲剧之一。

一夫多妻制是合礼的,也是合理的,是《周易》婚姻观念的又一个内容。周代承认一夫一妻制,所以天子有一位正妻曰后,诸侯有一位正妻曰夫人。但是这种一夫一妻制是倾斜的,不对等的。妻

子一生只能有一个丈夫,丈夫却同时须有许多妻子。实际是一夫多妻制。一夫多妻制无论在制度规定上还是在婚姻事实中都是合礼的。所谓合礼,是说一夫多妻不仅是可以的,而且是必须的。如果有哪个男子不多娶妻,他就是违礼了。凡合礼的东西,古人总要证明它是合理的,找出它存在的理由。一夫多妻的理由是这样的:国家政权和家庭都是父系的,而且都是继世的,父系世系的承继不断需要有婚姻上的保证。只有妻的专一不贰,才能保证夫的血统纯正不乱;只有一夫多妻,才能保证夫的后代繁盛而且绝不发生缺断。

这一夫多妻的婚姻制度对西周社会曾产生深远的影响。可以说西周的许多制度都与此有关。因为妻子多,便须分出正妻与庶妻来,于是产生婚姻中的嫡庶制。嫡妻生的儿子与庶妻生的儿子,地位不同。为了避免儿子们争夺父亲死后的继承权,实行嗣位素定的制度,即确定嫡妻之长子继承父亲的地位,于是产生了嫡长子继承制。就天子来说,嫡长子继承王位,诸庶子怎么处理?把他们分封出去另立政权,于是产生了分封制。被分封出去成立国家的诸侯也实行嫡长子继承制,他的诸子怎么办?把他们分出去做大夫,以这些大夫为第一代祖先建立一个个新的家族,每个新的家族都以第一代祖先的嫡长子为大宗,世世相传不断。大宗是家族的主干,他代表祖先有统治家族之权,也有维系家庭不使衰亡之责。大宗之下还有小宗,小宗负责管理其五服之内亲属的事情。这就是宗法制度。

婚姻上的一项制度竟导致一系列重大的社会后果,似乎不可思议,其实很自然。人类社会本有生活资料生产和种的蕃衍两种生产。前者形成生产关系,继而形成经济关系、阶级关系、政治关系;后者形成婚姻与家庭关系。社会历史的发展受这两种生产的制约。越是在古代,生活资料的生产越不发达,种的蕃衍及与其相

关的婚姻与家庭制度,对社会的制约作用越大。越是在后来,生活资料的生产越发达,则这种物质生产对社会的制约作用越大,而婚姻与家庭制度的制约作用随之越来越小。虽然越来越小,影响还是有的。近现代历史上男女平等、婚姻自由口号的提出,以及妇女运动的广泛开展,乃至今日我国的计划生育政策的实施,实际上都是为了解决婚姻与家庭制度中不利于社会发展的一些问题。

对婚姻制度的历史状况多少有些认识之后再来看《周易》的一夫多妻的婚姻观念,就比较容易理解了。

《周易》归妹这一卦反映一夫多妻的观念。反映得比较曲折、复杂,不那么直接了当,需要仔细分析。

先看归妹这个卦名。归妹是渐卦的反对卦,取象取义都与渐卦不同。渐卦取象女归。女归是女之归。渐卦取义就取在这个归字上。归反映的是古代女子出嫁做人嫡妻的那种婚姻状况。归妹取象归妹,归妹是归之妹。归妹卦取义就取在这个妹字上。妹是少女之谓。少女自嫁而不待取,其义与渐卦之循序渐进恰相反。

再看归妹卦的卦辞。少女自嫁而不待取,好不好呢?《周易》认为不好。所以卦辞说:“归妹,征凶,无攸利。”意思是说,少女自嫁而不待取的行为是凶的,一点吉的可能也没有,绝对的凶。卦辞如此不好,在全部六十四卦中只有否与归妹两卦。归妹卦为什么会与否卦同等不好呢?因为归妹卦下兑上震,兑为少女,震为长男,少女在长男之下而从长男,象征这样的婚嫁是以情悦而动的,即《彖传》所谓“说(悦)以动,所归妹也”,是人们心目中最要不得的事情。古人认为这种男女之情胜过夫妇之义的婚嫁,是不正当的,所以卦辞说“征凶”,不能动,动则凶。又说“无攸利”,不要往,往则无所利。

最后看归妹《彖传》。《周易》对待归之妹表现出矛盾的心态,一方面卦辞取谴责的意向,认为它先于男又少于男,以情悦男,是

既失礼又失时的行为，一方面又以为少女嫁与人做庶妻，对于保证父系世系的承袭不断，保证种的蕃衍，是必要的。所以《彖传》说：

归妹，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹人之终始也。

孔子深刻地看准了归妹的积极意义，他的《彖传》在言归妹凶以前先言归妹的合理性及其在人类自身之种的蕃衍上的伟大作用。孔子认为男女交感、婚配，使人类自身生殖嗣续不断，代代无穷，有如天地相遇而有万物生育一样自然、合理。然后又强调归妹就一个人来说，是关乎一生终始的大问题，不可等闲视之。所谓终，指男女婚配；所谓始，指人之生育。合而言之，人之终始，就是人之婚姻问题。说“归妹，人之终始也”，等于说归妹也是一种必要的婚姻形态。

归妹是一种怎样的婚姻形态呢？从《彖传》说“说以动，所归妹也”和“征凶，位不当也”看，归妹是婚姻中的姪娣制度。自卦德看，归妹兑说在下，震动在上，是“说（悦）以动”，感情胜过礼仪，显然不是渐卦讲的明媒正取的那一种婚姻。自卦象看，兑为少女在下，震为长男在上，少女主动嫁长男，是知所归之妹是少女不是长女，是少女自动嫁过去，不是长男来正取。主动嫁长男的妹肯定不是嫡而是姪娣。所反映的制度必是姪娣制度。姪娣制度是一夫多妻的制度。

《周易》这一夫多妻的婚姻观念是周代实际婚姻制度和婚姻事实的反映，不是也不可能是作《易》者无中生有的杜撰。

远古时期曾有过群婚制。至周代，群婚制早已转变为一夫一妻的个体婚制。个体婚成为婚姻制度的主流。同时，作为一夫一妻的必要补充的一夫多妻制被长久地保留下来。殷代存在一夫多

妻现象，周人把它肯定下来，通过礼制加以承认。这就是后人所称的嫡庶制。嫡庶制将女人的婚嫁划分为两大类。嫁作嫡的一类合礼又合理，故渐卦取其渐进之义为义。嫁作庶的一类，与其夫有男女之情而乏夫妇之义，故归妹卦取其归之妹之义以为义。这一类嫁与天子诸侯的，就是姪娣。姪娣制度实质是一夫多妻制。这种制度在周代也是合礼又合理的。

姪娣制度是怎样的一种制度呢？《公羊传》庄公十九年说：“媵者何？诸侯取一国，则二国往媵之，以姪娣从。姪者何？兄之子也。娣者何？弟也。诸侯一聘九女，诸侯不再娶。”《公羊传》隐公七年说：“叔姬归于纪。”何休注说：“叔姬者，伯姬之媵也。至是乃归者，待年父母国也。妇人八岁备数，十五从嫡，二十承事君子。”这些文献材料证明姪娣制度在《周易》的时代确实存在，不仅是婚姻的制度，也是婚姻的事实。根据这些材料我们知道，诸侯一生结婚一次，一次娶九个女人。九女中一女是嫡，即夫人，余皆为庶。诸侯结婚时，嫡的姪（即姪女）或娣（即妹妹）也要跟着嫁过来两位。若当时年纪小，就等到十五岁送过去，二十岁与那位诸侯过夫妇生活。这两个女人叫媵，也叫姪或娣。诸侯从一国娶女，另外二国也要同时嫁过来两位女子。这两位女子也叫媵。每位也要有两位女子，或姪女或妹妹，随着嫁过来。年纪小，也须待年于父母之国。诸侯一娶之九女中有六位是姪娣，加上另二国的两位媵，一共八位，都是庶。姪女、妹妹随从姑姊嫁给同一个男人，这就是姪娣制度。一般的大夫士不能一娶九女，但是实行多妻制则肯定无疑。有一点须再次指出，一夫多妻制在统治阶级中不仅是允许的，而且是必行的。谁想不这样做谁就违了礼。姪娣的婚嫁与嫡不同，第一，没有纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎等过程，跟着嫁过去就是了；第二，由于姪娣往往年幼，嫁期拖后者多。姪娣的这种婚嫁可以视作群婚制的遗迹，为社会所承认，是合于礼的，因而与私奔

私通不同。但与嫡的婚嫁方式相比,毕竟缺少循序渐进的过程。《周易》一夫多妻的观念通过归妹以及渐卦表达出来。

对《周易》蕴含的丰富的政治、法律、军事、教育以及家庭婚姻等思想做过一番仔细的检讨之后,我们不难发现,《周易》是一部哲学书,也是一部有较高历史学价值的书。它不是历史书,但它的思想、观念忠实地反映了周代社会实际情况的许多方面,反映的全是有关社会和国家的大问题。它对问题的表达虽是疏阔的,甚至有时是模棱的,但却非常地深。顺着它提供的深度探讨下去,必能加深加宽对古代社会的理解。从这个意义上看,古人说“六经皆史”不是没有道理的。《周易》的君主主义和民本主义的思想,德主刑辅及刑罚中的思想,战争中重政治因素更重军事因素和将帅是胜败关键的思想,重视教育和强调受教育者自我教育及积极自觉学习的思想,关于一夫一妻制个体家庭的家庭观念及男主女从、以义灭情的婚姻观念,无不含有深而且广的历史内容。如果把这些思想和观念所反映的历史内容联系地展现开来,我们看到的将是一幅线条疏朗,意境清晰的周代社会的政治与礼俗图。

第七章 《周易》的作者问题

《周易》经与传是什么人作的,是《周易》研究中事关紧要而又十分复杂的一个大问题。经的作者问题,古人的意见分歧不是太大,但总的说,没讲明白,不过这个问题影响较小。传的作者问题,涉及到孔子。司马迁说《易传》是孔子作,欧阳修说不是孔子作,以后围绕是不是孔子作形成两种观点。这个问题是极重要的,关系到我们怎样研究孔子,怎样评价孔子,如果不是孔子作,那么孔子的思想只能到《论语》一部书里去寻找;如果是孔子作,则孔子的思想要开阔得多,鲜明得多。可喜的是,这个问题的研究已有很大的进展,越来越多的证据证明《易传》十篇基本上是孔子作。

一、《易传》内容之复杂性

本应先经后传,因为传的作者问题重要,所以颠而倒之,先说传后说经。

《易传》之内容不单一,很复杂。说《易传》确系孔子作,不能理解为像现代著作这样,说某书谁作,就意味着全书每字每句都是他亲手写的,不能含糊,而且涉及权利和道德的问题。在先秦则完全是另一回事,书只是写在竹简上,不能印刷出版,没有版权,没有稿酬,一部书的写成往往经过很长时间和很多人的手,通常是以一位老师为主,许多弟子参与完成。《庄子》、《孟子》都是这种情况。虽

然写书的不是一人,但我们还是要说《庄子》是庄子作,《孟子》是孟子作。或者说《庄子》的思想属于庄子,《孟子》的思想属于孟子。《易传》的情况亦当如此。说《易传》是孔子作,不是说每字每句都是他亲手写定,也不是说里面所有的东西都属于他。现今我们见到的《易传》内容包括好几种情况,有的是孔子记述的前言旧闻,有的是孔子讲的话经弟子们记录下来,有的是后人窜入的,有的是孔子自己写下来的对《易经》的解释和学《易》的体会。这四种情况除后人窜入的部分与孔子无关以外,其余三部分应当说都是孔子的思想。因此我们说《易传》是孔子作,《易传》的思想属于孔子。

属于孔子记述前言旧闻的部分主要在《文言传》、《系辞传》和《说卦传》里。《文言传》的“元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以合义,贞固足以干事,君子行此四德者,故曰乾元亨利贞”一大段话,又见《左传》襄公九年,出于鲁成公之母穆姜之口。穆姜解释《周易》随卦卦辞“元亨利贞无咎”的元亨利贞四字的含义,说了与《文言传》几乎完全一致的话。穆姜讲此话在襄公九年,而孔子生于襄公二十一或二十二年,孔子作《文言传》更在以后,所以《文言传》的那段话是记述前言旧闻,不是孔子自己的。但是有一点是重要的,穆姜的话是解释随卦卦辞的,而孔子把它用来解释乾卦卦辞,这是孔子的创造和发展。

《系辞传》中“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十”至“二篇之策万有一千五百二十,当万物之数”一段文字是讲筮法的。筮法必然是古已有之的,不可能是孔子的发明。《周易》本是一种卜筮之书,在《周易》之前还有《连山》和《归藏》两种筮书。卜筮之书不能没有筮法。据《周礼·筮人》“掌三易以辨九筮之名,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。九筮之名一曰巫更,二曰巫咸,三曰巫式,四曰巫目,五曰巫易,六曰巫比,七曰巫祠,八曰巫

参，九曰巫环”，知道古代有三种《易》书，九种筮法，都在孔子之前。《系辞传》所记的这种筮法可能就是九筮中的一种，孔子记录下来，才得以保存至今，其余的八种早已亡佚，谁也不知其详了。这是孔子的一大功劳。

《周礼·大卜》说：“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四。”八卦与六十四卦不始于《周易》，《周易》之前的《连山》、《归藏》就有了。《连山》是夏代易，八卦与六十四卦的出现当在夏代之前，对于孔子来说已是很古老的东西。关于卦的起源，卦的性质，卦的应用等问题，孔子之前应该早已形成一些成说，孔子作《易传》必将这些关于卦的成说加以吸取，加以利用。《说卦传》的“乾健也，坤顺也，震动也，巽入也，坎陷也，离丽也，艮止也，兑说也”至“兑三索而得女，故谓之少女”一段文字是讲八卦性质的，亦古应有之旧说，不是孔子所作。《系辞传》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”四句话也是孔子以前就有的。八卦产生了那么久，早已该有关于八卦怎样产生的说法，如果等到孔子来说明，岂不太晚。虽是前人旧说，孔子采用过来，也就反映孔子的思想。

《易传》中有些是孔子亲自写作，有些是弟子记录孔子的话，像《论语》那样。无论孔子自写还是弟子后记，都是孔子的思想，当无问题。《易传》中《文言传》的全部和《系辞传上》自“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。子曰，君子居其室，出其言善则千里之外应之”至“易曰，负且乘，致寇至，盗之招也”，以及《系辞传下》“《易》曰，憧憧往来，朋从尔思。子曰，天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑”至“易曰，莫益之，或击之，立心勿恒，凶”两大段专释爻辞的文字，当是孔子讲述，弟子记录下来的东西。这里有一个问题，《易传》里的“子曰”到底是谁，是孔子还是别人。有人说非必孔子。实际上就是孔子。从春秋到战国数百年间找不出另一个

人对《易经》体会这么深刻。更何况《系辞传下》“子曰，颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也”一段话讲的是颜回，而且语意与《论语·雍也》讲的“有颜回者好学，不迁怒，不贰过”相同，不是孔子的话又能是谁的！

《易传》中还有一部分既非弟子记录也不是孔子自作，乃后世人所窜入。如《系辞传上》：“是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”“天垂象”以下诸句不是《易传》原文，乃后世人加入的。后人加入的痕迹十分清楚。这段文字以“是故”起言，说明是承接上文而来，文义必与上文一贯。上文言“成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟”云云，显然是言蓍。这段话的“天生神物”还是言蓍。“天地变化，圣人效之”，是讲卦。总之，《易》是通过蓍与卦见吉凶的，六十四卦三百八十四爻之辞从未言及吉凶是由天象断定的。这里却突然冒出个“天垂象，见吉凶，圣人象之”来，不是蹊跷吗？所谓“天垂象，见吉凶”不是别的，完全是汉人喜谈的日食、星变等等灾异那一套，与《易》风马牛不相及，与《易传》的一贯思想格格不入。“河出图，洛出书”更令人莫名其妙。什么是河图洛书，它与卦有什么关系，《易》中根本没有反映。“圣人则之”，怎样“则”之？据《说卦传》，圣人作《易》是“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”。这是说卦是圣人观察筮数的阴阳变化而制定的。《系辞传上》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这是说八卦是经过天地阴阳一分为二的过程而产生的。都与河图洛书没有关系。从文章的角度看，前面已说过“天生神物，圣人则之”的话，此又言“河出图，洛出书，圣人则之”，语既无新意又明显累赘，与《系辞传》之文不类，分明是汉代占候家语。

后世人窜入之语又见《系辞传下》。“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远

取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”，自此以下，“结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益”至“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬”这一大段文字亦非《易传》原来的东西。可是“包牺氏作八卦”这段文字对后世影响极大，有必要说明白。第一，仰观俯察，远取近取以作八卦的说法与前面讲的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”不一致。比较起来，后者是孔子以前长期形成的旧说，被孔子引入《易传》，它既符合八卦产生的规律又反映《易》的世界观和方法论，是可以信据的。第二，“以通神明之德，以类万物之情”，是六十四卦才能起到的作用，八卦只反映万物的八种性质，未能反映万物的变化，就是说八卦是静态的，它不可能“以通神明之德，以类万物之情”，像六十四卦那样表现万物的动态。第三，孔子对待历史非常谨慎，没把握的断语他是不说的，所以他论次《书经》“独载尧以来”，《尧典》为第一篇，尧以前的人物不说。司马迁也极谨慎，他作《史记》也不过上溯到黄帝，三皇的事情也不说。先秦儒家书绝不言包牺，“包牺氏”只见于《庄子》、《管子》、《淮南子》。第四，《易传》提及古人作《易》时皆泛称“圣人”，从不确指何人。此明言包牺氏作八卦，与全文不类。由此可见，包牺氏作八卦之说实不足凭信。以下自离至夬讲了十三卦卦义与制器的关系，以为古人根据卦象卦义制器，颠倒了本末关系。事实是器先于卦，绝非卦先于器。有井鼎二器然后有井鼎二卦，不是有井鼎二卦然后有井鼎二器，此乃事理之当然。作《易传》的人把易理分析得那般深透，怎能讲出这么多有违情理的话！

欧阳修作《易童子问》三卷（载《欧阳永叔集》第九册），已发现《易传》有问题。他指出两点，一是文字繁衍丛脞，二是内容自相乖戾。前者指《文言传》释乾坤两卦过于唠叨；《系辞传》论蓍、卦、爻

部分,言多语杂,而“要其旨归,止于‘系辞明吉凶’耳,可一言而足也”。后者提出两例,一在乾《文言传》,既谓元亨利贞是乾之四德,又说“乾元者,始而亨者也。利贞者,性情也”,则又不是四德。此两说是矛盾的。一在《系辞传下》,“河出图,洛出书,圣人则之”;“包牺氏之王天下也”,仰观俯察,远取近取,“于是始作八卦”;还有《说卦传》曰:“昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦。”这三段话是互相乖戾而不相容的。

欧阳修指出《易传》这两个问题之后的结论是,《易传》非孔子作。孔子是圣人,圣人不可能出这么多毛病。《易传》是由许多人完成的杂凑。

对欧阳修的认识我们应做出公平的评价。第一,他是第一个对《易传》进行认真反思的人。敢于对圣人留下的经典提出疑问,这在当时是不简单的,是极勇敢的行为,一般平庸之辈做不到。他从《易传》本身发现问题,揭示矛盾的方法也是正确的,可贵的。今人搞学问亦并非都能如此,只在外面绕圈子而不入里搞研究的人,往往不少见。第二,他给《易传》指出的两个问题基本中肯。实际上他已经看出了《易传》有芜杂不精之处,不似出于一人之手。在这一点上他是对的,因为我们知道,《易传》的文字构成的确复杂,有的是孔子自作,有的是弟子记录,有的是采取前人旧说,有的是后人窜入,错简讹夺之处也不少,他看到的恰是这种情况。但是第三,他的结论错了。他有一个不能动摇的逻辑,即作为圣人的孔子不能有差错,而他所见到的《易传》的毛病又是铁的事实。这不能相容的矛盾,逼他做出了错误的结论:《易传》非孔子作。他没有想到先秦著书与后世不同,孔子的东西在辗转抄写中亦不免被后人加入自己的货色。例如他正确指出的“河出图,洛出书,圣人则之”,与“包牺氏之王天下也”,仰观俯察而作八卦以及“圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦”

三者相乖戾,却不曾想到前二者实属后人窜入。一发现有乖戾不合之一二处,就做全面的否定,说明他的思想方法是偏激的。偏激的思想方法决定他看问题免不了片面。他发现《系辞传》、《文言传》、《说卦传》往往一事而多言,一句话足够,却说两句、三句,就以为繁衍丛脞不似圣人语。他忽略了《易传》的两种特殊情况,一个是《易经》太艰深,《易传》不得不对某些问题做多角度、多层次的解说,一句两句话说不明白,作者明白了,读者不一定明白。另一个是,《易传》虽是孔子作,却是经过多人长时间编辑而成的,难免错简讹夺,一文多见。

《易传》有的是前人旧说,有的是弟子记录,有的是后人窜入,那么哪些是孔子自作的呢?我的老师金景芳先生在《关于〈周易〉的作者问题》(载《周易研究》杂志创刊号)一文中说:“除上述三部分,其余都应是孔子所作。”我赞成并且接受先生的结论,作为我研究这一问题的起点。

《易传》大部分是孔子所作,其中最为突出的如《系辞传上》:

子曰,夫《易》何为者也,夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。是故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡。圣人以此洗心退藏于密,吉凶与民同患。神以知来,知以藏往,其孰能与于此哉?古之聪明睿知神武而不杀者夫!是以明于天之道而察于民之故,是兴神物,以前民用。圣人以此斋戒以神明其德夫!

这一段话讲明了《易经》的性质、功用、特点是什么以及作《易》者的高明伟大。语言简约而分析深刻,寥寥数语即抓住了问题的关键。观察之锐敏及精到的辩证精神,在先秦除孔子以外实无第二人。

在《左传》和《国语》里我们看到春秋时代大多数人把《易经》视作卜筮之书，用以进行占卜决大事。而《易传》的作者却能够透过现象看本质，明确指出《周易》之所以能够适应天下一切人的思想，成就天下一切人的事业，决断天下一切人的疑问，奥秘不在于它有神灵，仅仅在于它“冒天下之道”，概括、蕴藏着全天下的知识和智慧，“天之道”即自然界的规律和“民之故”即人类社会的规律，它全包括了。它“开物成务”，继承前人的成果又开拓着新的世界，它是完美的集大成者。但是又承认《易经》有神的一面，它借助蓍与卦这“神物”指导人们的思想和行为，卦告知人以已然之事，蓍指示人未然之事。《易传》的作者看到了《易经》的内容是哲学而形式是卜筮，两种截然不同的东西结合在一起，恰巧可以用来“以神道设教”，作《易经》的圣人聪明极了，他不用任何强制，只用《易经》的神道，就使百姓帖服了。在春秋的时代，这位作《易传》的人看透了《易经》的哲学本质，又认清了它的神道的妙用。有这么深刻辩证法头脑的人，能会是谁呢？只有孔子。

这不过是举例，我们没必要也不可能把孔子自作的部分——指给读者。相信读者会自己体会的。

既言是孔子所自作，那么文前冠“子曰”两字该作何解？“子曰”在《易传》里有两种情况。弟子记录孔子的言论，文前必冠“子曰”，此类情况前面我已说过。也有确是孔子自作，文前也冠“子曰”的。道理很简单，孔子之作在先，事后弟子们为强调该文的作者是孔子，突出它的权威性，加上了“子曰”二字。这样的办法后世也有，尤其在盛行语录问答式著作的宋代更不乏其例。朱熹曾说：“两‘子曰’疑衍其一，盖‘子曰’字皆后人所加，故有此误，如近世《通书》，乃周子（敦颐）所自作，亦为后人每章加以‘周子曰’字，其设问答处正如此也。”（《周易本义》卷三）朱熹讲的是他见到的当代实际情况，以之推衍先秦古籍，其冠“子曰”的道理可想而知。

二、《易传》孔子作之证据

《易传》系孔子作的证据可谓确凿。这证据来自三个方面，一是思想，二是历史文献学，三是考古文献学。

第一，思想方面的证据。《论语》及《春秋》的思想属于孔子是无须证明的。把《易传》的思想同《论语》、《春秋》相比较，二者完全一致，找不出乖违之处，甚至可谓无隙可乘。把《易传》的思想扣到春秋乃至战国时代任何一位思想家的头上都不周延。扣到老庄及其道家学派的头上绝对不合适，因为二者是根本不同的思想体系。我在下面第八章将专门谈这个问题。法家、墨家其思想与《易传》之隔阂自不待言。就是儒家，战国时代也找不出哪一位能够承担得起《易传》的思想。孟子思想与《易传》对照，不合之处是显然的，荀子于《易》虽颇多研究，奈何其思想与《易传》之差距尤大。孟荀而外的战国儒家人物看不出有谁的思想接近《易传》的水平。假如是战国儒家某氏所作，他自己怎敢冒充孔子说：“颜氏之子，其殆庶几乎，有不善未尝不知，知之未尝复行也。”（《系辞传下》）“颜氏之子”，是只有孔子可有的语气。

用思想做证据，历来为人所不屑为，因为思想这东西不硬，缺乏确定性，灵活性倒是蛮大。二十年代学术界在讨论老子其人其书的时候，有人用思想做证据，胡适曾说思想是两面锋的剑，可以两面砍的。这话不是毫无道理，思想的确有个理解的问题，往往因为理解的不同，可能得出相反的结论。但我以为不能一概而论，须做具体的分析。《易传》的思想是比较确定的，文字写在那里，随时可按。孔子的思想有《论语》做根据，《论语》也是文字写在那里。《论语》语句有些有理解上的差异，但不妨碍大局。况且证明某书的思想属于哪位思想家和证明属于哪个时代是不一样的。证明前

者的可行性要比后者大得多。

不可能也没有必要将《易传》的思想与孔子一一排列对照,抓住最要紧的两点就足够了。

首先,《易传》对《易经》的基本看法与孔子同。《易经》是怎样的一部书,应怎样应用它,自春秋时代起就有两种认识,两种态度。本书第二章第五节曾谈到《左传》与《国语》二书记载当时人应用《周易》的情况。多数人把《周易》视作卜筮书,用它占卜决大事,少数人看重《周易》书中蕴含的思想,认为《周易》是哲学书,用《周易》指导自己的认识和实践。以后,高水平的人多持后一种观点。如《左传》昭公二年载晋国韩宣子访问鲁国,从太史处见到《易象》与鲁《春秋》,赞叹不已,说周礼尽在鲁国。韩宣子把《易象》与周礼相提并论,显然不认为《周易》是单纯卜筮之书。后来庄子讲“易以道阴阳”,荀子讲“善为易者不占”,司马迁讲“易以道化”,都是把《周易》看作讲思想的书。一种人用《周易》卜筮,一种人用《周易》讲哲学,至汉代形成了明显的两大派,研究《周易》的著作也分作两类,所以《汉书·艺文志》把可见到的有关《周易》的书分别著录在《六艺略》和《数术略》。讲卜筮的一派被称作象数派,讲哲学的一派被称作义理派。两大派的对立,自先秦至清乃至现在,一直不断。讲哲学的义理派观点在《易传》之前已有,但是至《易传》才理论化、系统化,经过三国王弼《周易注》、《周易略例》和北宋程颐《伊川易传》的发扬,逐渐完备,到了清初李光地主编《周易折中》,集其思想之大成。

《易传》奠定了义理派易学的理论基础。把《周易》看作一部哲学书,卜筮只是它的外部形式,研《易》是研它的义理,不必用以卜筮,这是《易传》对《周易》的基本看法和基本态度。《易传》中的《文言传》、《彖传》、《象传》、《序卦传》、《杂卦传》,所言全是“天之道”与“民之故”,即有关自然的规律及人事方面的知识,不涉及卜筮。

《系辞传》、《说卦传》言及筮与卦，也是对筮与卦作哲学的分析，强调它们的哲学意义，丝毫没肯定它们的宗教价值。《易传》说：“生生之谓易”，“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，等于将筮、卦的神秘外衣给剥掉了。易是讲变化的，易之道就是一阴一阳的变化之道，易之神就是一阴一阳之变化不能前知不能预测。这就从根本上否定了《周易》的卜筮意义，肯定了它的哲学本质。但是，《易传》在理论上否定卜筮，在实践上却不反对卜筮。例如观卦《彖传》讲：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”神道设教以使天下服，这“神道”之中是包括卜筮的。既反复强调《周易》的哲学本质，又不反对卜筮，是《易传》的一个特点。上文引过的《系辞传上》“子曰，夫《易》何为者也，夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也”至“是以明于天之道而察于民之故，是兴神物，以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫”的一段话，以及“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”和“是故君子所居而安者《易》之序也，所乐而玩者爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”两段话，比较集中地反映了《易传》的这一矛盾。虽然指出《周易》有哲学思想内容，君子观其变玩其辞是重要的，但也都承认筮占是《周易》的功用之一，圣人可以斋戒卜筮，可以玩其占，可以“是兴神物，以前民用”。

在理论上是看得深站得高的伟大智者，甚至提倡无神论，在实践上又不否定鬼神，甚至赞成祭祀和卜筮，正是孔子思想的一大特色。当时其他思想家纵然也有这一矛盾，但谁也不如孔子突出。“子不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》），“祭如在，祭神如神在。子曰，吾不与祭，如不祭”（《论语·八佾》），“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”（《论语·雍也》），“未能事人，焉能事鬼”（《论语·先进》），子曰禹“菲饮食而致孝乎鬼神”（《论语·泰伯》）。《论语》所记孔子

这些言论表明孔子既不相信鬼神又不点破。不相信鬼神是他的思想,不点破是他的良苦用心。鬼神可用以教化百姓,一旦点破,后果不堪设想。祭祀与卜筮在当时不能没有,孔子是社会责任心极强的人,他不可能提出反对。孔子思想的这一矛盾与《易传》对《易经》的重哲学又不否定卜筮的态度是一致的。

《论语·子路》有一段话更能看出这种一致来。《论语》说:“子曰:南人有言曰,‘人而无恒,不可以作巫医’。善夫!‘不恒其德,或承之羞’。子曰:不占而已矣。”《礼记·缁衣》说:“子曰:南人有言曰,‘人而无恒,不可以为卜筮’。古之遗言与,龟筮犹不能知也,而况于人乎!”《缁衣》出自孔子之孙子思之手,所记孔子话当属可信。将《论语》与《缁衣》对照,知孔子的话是说,一个人不恒其德,朝三暮四,变化无常,不可以卜筮。因为龟筮神灵也无法知道他究竟会怎样。他注定要倒霉的。

这话实际上表达了孔子对《易经》的基本看法和基本态度。这看法明显是,《易经》中的思想是重要的,卜筮不过是个形式而已。这态度也是明显的,人学《易经》,主要是如何从中获得教益,增强修养,完善自己,少犯或不犯错误,亦即用《易经》中的哲学思想指导自己的思想与行为,不必用《易经》卜筮。如果自己德行不良,卜筮也是无济于事的。但是,孔子也没有反对卜筮。这正是《易传》对《易经》的基本看法和基本态度。在先秦,与《易传》的观点如此明显一致的,除孔子以外更无第二人。

《礼记》之《坊记》、《中庸》、《表记》以及《缁衣》四篇系子思的作品,所记孔子的言论当属可信。《坊记》说,子云:“《易》曰:‘不耕获,不菑畲,凶。’以此坊民,民犹贵禄而贱行。”(无妄六二爻辞)《表记》说:“无辞不相接也,无礼不相见也,欲民之母相褻也。《易》曰:初筮告,再三渎,渎则不告。”(蒙初六爻辞)又说,子曰:“君子不以小言受大禄,不以大言受小禄。《易》曰:不家食吉。”(大畜卦辞)又

说,子曰:“君子敬则用祭器,是以不废日月,不违龟筮,以敬事其君长。是以上不渎于民,下不亵于上。”以上孔子言论出自子思,可以信据。前三句引用《易经》之卦爻辞说明他要说的道理,这是孔子认为《易经》是哲学书,应当用以解决认识问题和实际问题的具体体现。后一句则表明孔子不主张将《易经》用在卜筮上,但是他又不一般地反对卜筮。

通过以上分析,现在有可能做出这样的结论:《易传》是义理派易学的理论基石。既认为《易经》是哲学书,不宜用以卜筮,但又不反对卜筮。这思想当属于孔子。孔子是义理派易学的奠基人。

其次,《易传》的哲学特点与孔子相同。《易传》贵时,孔子则是“圣之时者也”。从时这一点看,《易传》和孔子可谓天衣无缝,简直找不出两者之间有什么差别。若不承认《易传》是孔子作,那么我们从先秦已知的思想家中便再也找不出一个够资格的人充当《易传》的作者。

《易传》的时观念在上面第五章讨论人生论的时候曾经涉及过。为了说明这里的问题,不得不再提一下。《易传》时字凡 59 见,每个都是哲学意义的。可以说《易传》是一部讲时的书。这一点在中国古书中是独一无二的。这并不稀奇。《周易》是讲变化的书,它认为世界是一个变化的过程,人类社会也是一个变化的过程。人和人所生活于其间的各个层次的环境也都是变化的过程。没有变化,世界将窒息,将不复存在。不须从《周易》的文字中寻找它关于变化的观念,它的六十四卦和三百八十四爻本身已经做了最有力的无言的表述。卦爻的实质是表达变化过程的形象符号。如果世界是个一动不动的死东西,或者人们把它看作一个死东西,那么它便不会产生,产生了也是一堆无意义的积木。六十四卦自乾坤至既济未济反映任何较大的过程,每一卦表达过程中的一个特定的时代或者特定的阶段。每一卦本身自初至上也是一个变化

的过程。卦的变化过程通过爻表现出来。作《易》的人们既然把卦爻发明出来,就表明头脑中早已有了关于变化的深刻观念。

卦爻有具体的意义也有抽象的意义。每一卦对于一个国家或者一个社会共同体来说,代表一个时代,一个历史阶段,一个重大事件,一个重大举动;对于个体的人来说,一卦代表人生的一个段落,一个环境,一个遭遇,一个问题,一件事情,一项事业。每一卦都有特定的内容,特定的条件,特定的规定性。一卦只代表一种情况,六十四卦代表六十四种不同的情况。所以说它是具体的。六十四卦及三百八十四爻具有普遍意义,适用于任何集体和个人,谁的处境和遭遇都不能逃出它们之外,所以说卦爻又是抽象的。

卦的意义在于把动态的世界描述给人看。让人通过它极简便极容易地认识世界。人通过易卦认识世界时须将自己摆进去,作为主体,达到适应世界的目的。当一个人利用易卦认识世界并适应世界的时候,世界对于他说来是具体的,不是抽象的,是微观的,不是宏观的。他需要有观象玩辞的高深修养,从六十四卦三百八十四爻中寻找他的“世界”,亦即寻找他当前的“小气候”。如果他正处于某种困境之中,就当从困卦中寻求走出困境的指示。通俗地说,这是“对号入座”。荀子《大略》篇说“善为易者不占”即是此意。普通老百姓要用占的办法,即用筮确定属于自己的某卦某爻。这是宗教迷信,是不科学的。占得的某卦某爻不可能恰好符合某人当前的处境。占,把人的主观能动作用完全抹杀。“尚卜筮者玩其占”,真正懂《易》的人不占。

一个人在“对号入座”,确认某卦某爻属于自己并且寻求具体的行动方向的时候,就出现了“时”的问题。“时”的问题表现在两方面。卦爻本身既是客观世界动态轨迹中的一个点,那么它就表现为时。“对号入座”的人自己也处在不断变动着的环境的一个点上,即也有时的问题。用《易》的人的任务是如何将卦爻的时(这是

已确定的)同自己的时(这是不确定的,有待认识和把握的)融合起来,使卦爻的时适应自己的时。这功夫绝对不简单,极难做好。现代哲学中常说的“具体地分析具体情况”,“一切依时间、地点、条件为转移”,正与此同。情况、地点、条件都可以归结为时。根本是时的问题。因此,这个时不是年月日和一天二十四小时的时。这个时是“此一时彼一时”的时。这个时不表示时间的久暂长短。这个时表示事物的变化。今天如此,明天又不如此;在他如此,在我又不如此;在甲地如此,在乙地又不如此。这就是时。观象玩辞,对号入座,务必重时,若用《易》占卜,时则无须问。《易传》强调时,由此我们可断言,《易传》的作者把《周易》看作哲学著作,不认为是卜筮之书。

了解了以上的道理之后再去玩索《易传》关于时的问题的论述,就洞然易晓了。

《易传》强调时,反反复复,不厌其烦地讲,几近奔走呼号,声嘶力竭的程度。一有机会,它就告诫你注意时义、时用、时行、随时、时发、时中、时变、明时、时成、失时等等。《彖传》讲时最多,例如在豫、遯、姤、旅诸卦提示你“某之时义大矣哉”,在睽、蹇、坎诸卦提示你“某之时用大矣哉”,在革、颐、大过、解诸卦提示你“某之时大矣哉”,在大有告知你“应乎天而时行”,在损卦告知你“损益盈虚,与时偕行”,在益卦告知你“凡益之道,与时偕行”,在丰卦告知你“天地盈虚,与时消息”,在坤卦告知你“含章可贞,以时发也”,在小过告知你“过以利贞,与时行也”。《象传》也提及时的问题,节卦九二“小象”说:“不出门庭凶,失时极也。”既济九五“小象”说:“东邻杀牛,不如西邻之时也。”《系辞传》更讨论时的本质和意义,它说,“广大配天地,变通配四时”,“法象莫大乎天地,变通莫大乎四时”,“刚柔者立本者也,变通者趣时者也”、“六爻相杂,唯其时物也”。

《易传》所有关于时的告诫和讨论,最终指向一个哲学的蕴涵:

主体与客体的融贯、和谐与统一，要经由主体认识并把握时变来实现。同时也给主体的人指引了一条完善自己的品格、实现自我价值的现实的路。人生存于现实之中，人是不自由的。自由须在现实之中，在主体适应客体变化的无限追求中有限地获得。老子指示人们力争恢复孩提赤子状态或者走向历史的过去，庄子号召一齐物我，泯灭主客，大家都作逍遥游。他们想一次性地还给人们一个完整的自由。然而不幸的是，人不能拽着自己的头发离开大地升天。他们的自由毫无此岸性。他们把人的精神引向彼岸，而躯体却紧紧地牵扯在现实这里。他们不仅始终没给人自由，而且把人扯碎了，否定了。因为，不在现实之中的人不是人。

《易传》既然把时的问题强调给人看，就是把人留在现实之中，把自由置于可望亦可即的地方，鼓励人一步步、一点点地不懈追求。人实现自我与客观世界一致、协调即追求自由的过程，就是把握时变的过程。这个过程始终是艰难的，痛苦的。因为人在把握时变的本身也不是自由的。他要保持自己的君子独立人格，鄙弃唯利是图，随风而倒的小人肚肠。《易传》哲学的前提是为君子谋不为小人谋。所以《易传》贵时也贵中贵正。不中不正的时不取。

《易传》哲学既如此，《易传》属于谁的问题我以为已经十分清楚了。他是孔子。孔子一生是秉承《易传》哲学那样走过来的，《易传》哲学很像孔子一生的概括、总结和写照。《易传》哲学不是儒家写不出，不是儒家中的大家写不出，儒家大家中不是孔子写不出。孟子是最了解孔子的人，他给孔子的“谥”是时字，以为孔子伟大不可企及，高过以往任何已知的圣人，就因为孔子是“圣之时者也”。在孟子看来，孔子之所以为孔子，不在仁不在义，只在时，世上能行仁行义的人不多也不少，能把握时变，与时偕行，唯孔子而已。孟子说：“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）等于给时做界定，也是给孔子其人下“定

义”。孔子自己也说他与伯夷、叔齐、柳下惠、少连不同。那些人遁世离群，视世俗犹腐鼠粪壤，固然有其不枉己不辱身的高远处，而孔子“无可无不可”的修养远出他们之上。“无可无不可”，一切依时而定，孔子守此原则，孜孜不息，奋斗一生，达到“知天命”，“耳顺”乃至“从心所欲不逾矩”的境界。孔子在认识上和实践上都争得了相当可观的自由。孔子是深深扎根于现实之中的富于理性的哲学家。我们把《易传》同孔子联系起来，不会错。

这些是从思想方面找出的孔子作《易传》的证据。

第二，历史文献方面的证据。历史文献方面关于孔子作《易传》的记载是明白无误的。兹将它们排列如下：

《论语·述而》说：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣。”

《史记·孔子世家》说：“孔子晚而喜《易》，《序》、《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝，曰：假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。”

《孔子世家》又说：“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”

《汉书·儒林传》说：“（孔子）盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传。”

《汉书·艺文志》说：“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”

这些材料，《汉书》显然得自《史记》，《论语》中的一条与《史记》大体相同。《史记》的记载很重要。《史记》是否可信呢？可信。《史记》是历来得到公认的信史。近百年以来甲骨文的研究和近几十年考古学上的发现已证明它关于夏商历史的记载没有失误。夏商尚且

如此，西周以降，对于司马迁来说不为荒远，他又是太史令世家，有着谨严的传统史家文风，所记史实尤当确切无虚。孔子是他心中的偶像，他要学着孔子赞《易》作《春秋》的榜样写《史记》，对孔子的事情更当小心谨慎，岂能做无根之游谈。关于《周易》的记载尤其有据可查。司马迁之父司马谈受《易》于杨何，杨何是孔子的九传弟子，武帝朝的《易》博士田何的再传弟子。田何是汉初传《易》的大家，官方《易》全得自于他。司马谈的易学如此渊源有自，由来不虚，由他传授给司马迁的孔子作《易传》的旧说，焉有不实之理。那么，孔子作《易传》是无须置疑的。

但是，疑是必有的。《论语·述而》说的“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”，首先引起怀疑。陆德明《经典释文》说：“如字，鲁读易为亦，今从古。”陆氏以为易还是易，但他提出鲁《论语》易字为亦的说法，引起后世许多人的兴趣，竞相议论孔子学《易》的事，原来子虚乌有。若易字果为亦，则《论语》那段话当读为：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。”孔子未曾自述学《易》，那么《史记》的记载也就失去根据。不过，问题没那么简单，“鲁读易为亦”，因而孔子未学易之说是可以分析的。金景芳先生说：“孔子明明说‘吾十有五而志于学’，为什么又说‘加我数年，五十以学’呢！‘五十以学’与‘亦可以无大过矣’怎能联系在一起呢。”（《孔子对〈周易〉的伟大贡献》，载《儒学国际学术讨论会论文集》）这话有道理，孔子在垂老之年发这番学《易》恨晚的感慨，意谓如果让我年轻几岁，五十开始学《易》，就可以不犯大过错了。既有自谦之意，也是赞扬《周易》之词。若易字为亦，说孔子希望自己从五十岁开始学习，于理难通。况且易、亦古代不同韵部，不大可能读易为亦。

《孔子世家》讲孔子弟子身通六艺者七十有二人，是重要的信息。它告诉我们孔子用《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》教学，三千弟子中只有七十二人学通了《易》、《春秋》两部书。这两部书

很难学。孔子教学生学《易》，他自己对《易》显然很有研究。

《史记》、《汉书》都讲孔子读《易》“韦编三绝”。不断地翻阅《易》简，竟多次弄断系卷皮绳。如果此话属实，孔子作《易传》当无疑问。现在看来，“韦编三绝”，为言不虚。1973年长沙马王堆出土帛书《易传》中有“夫子老而好《易》，居则在席，行则在橐”一段话（关于帛书《易传》，下文将作介绍），说孔子喜《易》到了居行不离的程度，是“韦编三绝”的另一种表述。帛书《易传》司马迁似乎未曾见过，二者不约而同地讲出内容相同的事，这事想必存在。

总之，《论语》和《史记》、《汉书》的记载，越来越证明真实可信。没有什么新证据能够把这些记载推翻。

第三，考古文献方面的证据。1973年长沙马王堆出土的众多帛书中有一部手抄于汉文帝初年的《周易》。此书经传具全，对于《周易》研究有重要意义。许多有关《周易》的问题可以从中得到启发、印证。特别是自欧阳修起争论了近千年的《易传》是否孔子作的问题，有了这部帛书《周易》，谁是谁非，终于可见分晓了。

马王堆帛书《周易》经文部分，经过专家们的整理、诠释，已经在《文物》杂志1984年第3期发表。同时还发表了张政烺先生的《帛书〈六十四卦〉跋》和已故于豪亮先生的《帛书〈周易〉》两篇文章。帛书《周易》经文经过诠释，知道除卦序首乾终益，排列另有规律和文字通假较多以外，六十四卦卦名和卦爻辞与今本《周易》基本相同。它可能是在汉代与今本《周易》同时并行的另一种本子。

对于我们讨论的问题具有重大意义的是帛书《周易》的传文部分。这传文部分尚未公开发表。从几位学者近年发表的几篇文章中，我们约略地看出帛书《周易》传文的一些端倪。最令我感兴趣的文章有两篇。一篇是韩仲民先生的《帛书〈系辞〉浅说》（载《孔子研究》1988年第4期），一篇是李学勤先生的《从帛书〈易传〉看孔子与〈易〉》（载《中原文物》1989年第2期）。韩文提出一个八卦产

生在六十四卦之后的新观点(我在下文将再提到它),披露了帛书《周易》传文的部分内容并且做了初步然而精到的分析。李文在韩文的基础上对传文中的《要》篇做了进一步的研究,说理相当透辟,有说服力。两篇文章讨论的重点不同,但关于《易传》与孔子肯定有深刻关系的结论是一样的。这个结论最重要,最令人鼓舞。

据韩、李二文,帛书《周易》传文包括七篇四部分,它们是:

(一)《系辞》,两篇,原无篇题,共约六千七百余字。内容与今本《系辞》大体一致,但编排次序有异。帛书《系辞》缺今本《系辞上》之“大衍之数五十”章,多出今本《系辞》所无的佚文约二千一百字,包括今本《说卦传》的前三章。另,今本《系辞下》自“子曰危者安其位者也”至“立心无恒凶”共二百八十一字,收在帛书《要》篇中。这就是说,今本《系辞传》除“大衍之数五十”章之外,帛书《易传》里全有。

(二)《二三子问》,两篇,原无篇题,共约二千五百余字。记孔子答弟子问。

(三)《要》,原有篇题,并记字数为一千六百四十。今本《系辞下》“子曰危者安其位者也”以下二百八十一字收在这里。这篇内容是孔子答子贡问。其中有一章记载孔子晚年研究《周易》的情况。

(四)《繆和》、《昭力》,篇题是原有的,合计六千字。内容是传《易》经师答弟子问。弟子除繆和与昭力二人外,还有吕昌、吴孟、张射、李平等。据李学勤先生考证,可能都是楚人。他们所问的“先生”或许是《汉书·儒林传》说的孔子以后《周易》的第三代传人江东辕臂子弓。

以上关于帛书《易传》内容的介绍不一定准确,如有差错,当以日后正式发表的为准。以下的情况是确切无疑的:今本《系辞传》的绝大部分和《说卦传》的前三章,帛书《易传》里有,文字大体无异,只是编排不同。今本《易传》的《文言传》、《彖传》、《象传》、《序

卦传》在帛书《易传》中只字未见。今本《易传》中的《说卦传》在帛书《易传》中不见前三章以后的部分。帛书《易传》中的《二三子问》、《要》和《繆和》、《昭力》以及《系辞》的一小部分,是未传世的佚文,今本《易传》中没有。

我讲的问题是用考古文献证明《易传》系孔子作的可信性。为解决这个问题,采取帛书《易传》中《要》篇的一章就够了,我把帛书《易传》做了较全面的介绍,是为了在接受帛书《易传》的一部分内容时,对这部在易学史上具有划时代意义的考古文献获得一个总体的认识;而这对于读者和我都是必要的。

帛书《易传》之《要》篇中有一章给《易传》系孔子作的古老成说提供了最新证据。全文尚未发表,今仅从韩仲民先生文章披露的材料中摘取一些有关的句子罗列如下:

夫子老而好《易》,居则在席,行则在橐。有古之遗言焉,予非安其用,而乐其辞。后世之士,疑丘者或以《易》乎!〔子贡问〕:夫子亦信其筮乎?〔子曰〕:我观其德义耳。吾与史巫同途而殊归。

共计孔子五句话,子贡一句话,内容都表达孔子本人对《周易》的基本看法和基本态度。其中第一句话我在上文谈孔子作《易传》之历史文献证据时已经引用。这六句话的含义,韩、李二位先生的讨论是深刻的,令人信服的。

在本节的第一个问题,即从思想的角度讨论孔子与《易传》的共同性时,我曾经指出《易传》中反映出的对《易经》的基本看法、基本态度与孔子一致。《易传》的一切表述都以《易经》本质上是哲学书,卜筮只是它的外部形式这一观点为前提的。《易传》对《易经》的基本态度是,用它的哲学理论指导人的思想行为,而不用它进行

卜筮。但也没有反对和否定卜筮的意向。《易传》对《易经》的矛盾态度完全可以理解。第一,《易经》本身就是哲学与卜筮(宗教)的矛盾统一体。哲学从卜筮中产生,成为卜筮的对立物,却又不能不用卜筮做为躯壳包容自己。哲学这理性的东西竟穿着反理性的卜筮外衣,在当时的历史条件下,与其说是由于不得已,不如说是出于需要,因为罩着卜筮外衣的哲学更能为人们欣然接受,在古人的眼里,带着宗教神圣光圈的哲学更合乎理性。第二,在古代,哲学固然以它的理论统率着时代的精神,指导着人们的总的思想趋势,但是相比之下,作为宗教之一种的卜筮,具有更直接更现实的社会价值,统治者失掉它,无异于失掉整个社会。统治者借用卜筮(还有祭祀)之神道以教化百姓,其神奇的妙用,简直不可名状。

作《易传》的人深深理解《易经》的这一特点。《易传》既是《易经》的传,它发掘《易经》的哲学内核,陈说义理,总是依循着卜筮赖以存在的象数进行。它对《易经》哲学分析得淋漓尽致,崇拜得五体投地,在理论上早已将卜筮根本否掉,却又让人看不出一点破绽。它要哲学不要卜筮,不要卜筮又不说不要卜筮。不说不要卜筮,暗中又否定卜筮。具有这辩证的认识已经不易,把它准确地表达出来就更难,然而《易传》不愧是一部哲学杰作,它表达得竟是那样的圆熟、贴切,人情入理,以至于在数千年后的今人看去,仍要惊讶不已。《易传》的作者不论是谁,他一定是一位聪明睿知的伟大哲人。

他会是谁呢?根据《论语》和《礼记》某些篇章反映出来的孔子思想与《易传》一致,在上文里我曾断定他是孔子。现在看过马王堆帛书《易传》佚书《要》篇之后,我敢说,他果然是孔子。韩仲民、李学勤二位先生的讨论是我思考的基础。在此基础之上,针对我提出的从思想角度透视《易传》与孔子关系的问题,谈谈我的认识。

(一)“有古之遗言焉,予非安其用,而乐其辞。”

李学勤先生释“古之遗言”为前世圣人的遗教,蕴涵着思想和

教训,是对的。孔子强调《易经》里有古之遗言,意在肯定《易经》是哲学书,尽是古人留下的含有思想和教训意义的言论,它的意义不在卜筮。“古之遗言”,在《礼记·缁衣》一见,原文为:“子曰,南人有言曰:‘人而无恒,不可以为卜筮。’古之遗言与!龟筮犹不能知也,而况于人乎!”“人而无恒,不可以为卜筮”这一类话,孔子以为是古之遗言。而这一类话恰是卦爻辞中常用的。可见孔子在这里说的“古之遗言”,是说卦爻辞里有很多古人的成说,内里含有哲理。

“予非安其用,而乐其辞”,李先生释安为乐,释用为卜筮,极是。孔子这话的含义极明白,他研《易经》不是用它卜筮,而是玩索《易经》的辞。因为《易经》的辞里含有思想意义。

帛书《易传》之《要》篇的这句孔子语相当重要。孔子对《易经》的看法和态度在此语中是自明的,几乎无须我们分析。他认为《易经》是讲思想讲哲学的书,他研《易经》是为了了解它的思想内容,不用它卜筮。这是孔子的思想。今本《易传》的思想也如此。今本《易传》是孔子作,是没有问题的。

(二)“后世之士,疑丘者,或以《易》乎!”

李学勤先生读此语立即联想到《孟子·滕文公下》:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》者,天子之事也。是故孔子曰:‘知我者,其唯《春秋》乎!罪我者,其唯《春秋》乎!’”以为孟子所引孔子语与此相似。这一联想极妥亦极妙,启发我们立刻想到两点,第一,孔子讲此话,的确等于暗示或承认《易传》是他作的。《春秋》是他作的,所以担心后世乱臣贼子会因此咒骂他。这里他又说后世之士会因为《易经》而怀疑他有问题,岂不恰好证明《易经》与他有深刻的关系吗!假若他只是一般的研究,并未动笔写进点什么,后世之士何以怀疑他!第二,孔子担心后世之士怀疑他什么呢?他作《春秋》鞭撻了弑君弑父的人,后世的乱臣贼子要以此罪他。他在这里说后世之

士会因《易经》而疑他，其中必有缘故。有两点须注意，后人因《易经》不是罪他，知他，而是疑他。疑他的人，明确指出是士，不是大官也不是平民百姓，是有知识的人。可见，他在《易经》问题上与别人的分歧是认识上的。疑他什么？李先生说得对，后人会疑惑不解，孔子是不语怪力乱神的智者，怎么会对卜筮如此感兴趣。（一般人把《易经》看成卜筮之书）

（三）“夫子亦信其筮乎？”

子贡此问正是孔子担心后人要疑他的问题。我曾多次说过，《易经》原本是卜筮之书，周人的确用它卜筮决大事，但里边又的确含有思想、哲理。在孔子以前人们对它已经产生两种态度，大多数人用它卜筮，还有一些人不用它卜筮，只是观象玩辞，体会其中的思想内容。这在《左传》、《国语》里有记载。孔子属于后一种人。孔子肯定与《易经》的关系很深，不然子贡不会这样提问题。“亦信其筮乎”？此问反映两点意思。孔子对《易经》极感兴趣，而且下了大功夫，非一般涉猎，此其一。第二点，孔子讲《易经》，写《易传》，不明确表示卜筮不可信。如果孔子明确说过卜筮可信或不可信，子贡不须再问。把《易经》看作哲学书，不相信它的卜筮，但又不点破，而且也谈论卜筮的问题，这正是今本《易传》的特点。孔子的态度与今本《易传》毫无二致。

（四）“我观其德义耳”。

德义应作思想解，即蓍卦中蕴涵的天之道与民之故。子贡问得尖锐：先生您到底信不信《易经》的卜筮？孔子回答得巧妙：我只是观察体会蓍卦中的哲理而已！孔子心中不相信卜筮，但绝不挑明。他把问题轻轻闪过，不作正面回答。这是孔子回答宗教鬼神问题的一贯办法，不肯定也不否定，只是从另一个有关的方面说，让提问者自己体会。《论语·先进》载：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼！’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死！’”回答问

题的方法和这里一模一样。

(五)“吾与史巫同途而殊归”。

史巫即掌卜筮的筮人。孔子说他与筮人走的是一条路而目标却不同。同途是说筮人用蓍卦,他也讲蓍卦。殊归是说虽然都与蓍卦打交道,但筮人用以卜筮,他用以研究哲理。这是孔子讲的态度最明朗的一句话,明确表示他研究蓍卦不是为了卜筮。他不搞卜筮。但是,孔子还是没说卜筮到底可信不可信。上文我曾说过,孔子由于历史的原因,由于神道设教是必要的,不可能冒天之大不韪,公开否定鬼神。

这是我对帛书《易传》佚文《要》篇一章中孔子几句话的认识。这几句话表明:孔子对《易经》下过大功夫;孔子研究《易经》是把它看作一部哲学书,从蓍卦里发掘其中蕴涵的义理;孔子不相信卜筮,不搞卜筮,但不公开否定卜筮。孔子的这一思想,正是今本《易传》的思想。

以上从思想、历史文献、考古文献三个方面论述了《易传》系孔子作的问题。

这三个方面是相互联系着的。如果说从思想上看孔子与今本《易传》的一致性,是两面锋的剑,不足凭信,司马迁的记载也可怀疑的话,那么,马王堆出土的汉文帝初年手抄的帛书《易传》则提供了铁证。它证明在如何看待和对待《易经》的问题上,孔子与今本《易传》的确认识一致,司马迁关于孔子作《易传》的话真实不虚。三个方面综合起来,使我们只能做出这样的结论:今本《易传》确系孔子作,它的思想属于孔子。

三、八卦与六十四卦谁画谁重

传统的说法,都肯定先有八卦后有六十四卦,从无不同意见。

韩仲民先生最近提出先有六十四卦后有八卦的新观点(见《帛书系辞浅说》,载《孔子研究》1988年第4期)。就目前已知的材料来看,还不能说这一新说可以成立,但是它是有意义的。它作为一个问题提出来,至少证明旧说是可以挑战的,旧说欲使自己存在下去,务须进一步完善自己。

孔子作的《易传》肯定先产生八卦,后产生六十四卦,而且肯定六十四卦由八卦相重而成。没有八卦便没有六十四卦。我觉得先有八卦而后产生六十四卦,符合事物发生发展的逻辑顺序。人类的认识,一般总是从具体事物或事物的具体方面开始,然后逐渐上升到抽象。上升到抽象并不算完结,必须由抽象上升到具体,才是告一段落。易卦的产生与发展恰好反映古代中国人认识世界的长久的辩证过程。简单地说,古人先从静态的角度认识世界,这时他们即使看见了世界的运动和变化,也不能真正理解,更谈不到把握。八卦的产生就反映这一阶段的情况。八卦把世界万物的性质划分为八种,即乾健、坤顺、坎陷、离丽、震动、兑说、艮止、巽入。所有事物都在这八种性质的概括之中。其中乾健、坤顺最重要。看到了日月星辰运行才抽象出乾健的性质来,可见八卦产生时人们已知世界是运动的,变化的。但是还不能把握运动和变化。因此八卦只反映世界的静态。《系辞传上》说“八卦而小成”就是这个意思。待到八卦重为六十四卦,情况便发生质的变化。八卦变为六十四卦,不仅是由少到多的数字变化,重要的是所反映之对象由静态到动态的变化。六十四卦把世界描述为不断变化、发展的过程。我们说八卦到六十四卦反映古人的认识由抽象上升到具体的过程,所指就在这一点上。如果说先有六十四卦,那么人们为什么一定要从六十四卦中抽象出八卦来。

八卦是谁画的,这个问题现在已不可能做出确切的答案。很难找出画八卦的人,只能大致确定八卦产生的时代。

最古老的说法是包牺氏画八卦，见于《系辞传下》。后人沿袭此说，直到宋代才发生疑问。《礼纬·含文嘉》说：“伏牺氏德合上下，天应以鸟兽文章，地应以河图洛书，伏牺则而象之，乃作八卦。”以及孔安国、马融、郑玄、王肃、姚信等人皆相信包牺氏画八卦。唐代孔颖达作《周易正义序》仍对包牺画八卦之说深信不疑。直到北宋欧阳修作《易童子问》才发现《系辞传》说包牺作八卦又说河出图洛出书的矛盾，但是他得出《易传》非孔子作的结论，却未曾想到《易传》有些句子是后世人窜入的。这个问题我在上边第六章第一节里讲的较详细，此处无须赘言。《系辞传》包牺氏画八卦之说不是孔子原文，乃后世人窜入，不足凭信。确定八卦究系何人所画几乎不可能，就是八卦产生的具体时代也很难落实。但是我们划定它产生的时代的上下限还是办得到的。

首先，我们大体上断定八卦之产生不会早于尧的时代。这一点我在本书第四章第一节“周易天概念的由来”里有详细的说明。请读者查看。我的想法是，八卦的产生必以具有天的概念为前提。有了天的概念才会有乾健的观念，从而才会有坤顺的观念，也才会有八卦的概念。而中国古代在尧以前实行以观察大火为主要内容的火历，那时人们根据火的出没确定春种秋收的大致时间，没有四时的概念，没有年的概念，因而没有天的概念，只知有春秋不知有冬夏。这时不可能作出八卦来。不知天为何物，春夏秋冬认不全，怎能形成八卦之较为复杂的观念。

根据《尧典》，尧时知道了“历象日月星辰”，懂得“期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁”。人们发现了日与月的运行造成寒暑变化，从而产生了天的概念、年的概念、四时的概念。这一观念形态的变化具有划时代的意义。甚至说它具有革命的意义也未为过。八卦应当就在此时出现，不会早于尧的时代。

那么八卦产生的下限呢？最晚不会晚于夏代开始。这有文献

为证。《周礼·春官·大卜》说：“大卜掌三易之法，一曰《连山》、二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”古代有三种易书，都有八卦和六十四卦。《周易》，据《易传》可知产生于殷周之际，是周代的《易》书，《归藏》即《坤乾》，根据《礼记·礼运》所载孔子的话：“吾欲观夏道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。”知道是殷代之易书。余下的《连山》，极可能就是夏代之易书。孔颖达《礼记·祭义》疏引郑玄说：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”当属可信。夏商周三代各有易书，各《易》皆有八卦与六十四卦，那么就可以说，八卦的产生不会晚于夏代。说八卦产生于尧至禹的原始氏族社会晚期，是大致不差的。

六十四卦是谁重的？古人有四说，王弼主包牺画八卦又重六十四卦，郑玄主神农重卦，孙盛主夏禹重卦，司马迁主文王重卦。这四说看来都靠不住。上文我们引用过《周礼·春官·大卜》文，已知夏代《连山》已有六十四卦，说文王重卦显然不对。又，上文我们已经分析论证八卦之产生不会早于尧的时代，则包牺重卦说和神农重卦说亦皆不足取。夏禹重卦说也缺乏确切的根据。就现有已知的文献材料不能确定重卦者为谁，只能说重卦的时代与八卦相当，都在原始氏族社会晚期，而在八卦产生之后。

四、卦辞爻辞谁作

《周易》这部书不是一人一时之作，经过很长的时间，逐步积累形成，是肯定无疑的。不唯《周易》，在它之前的《连山》、《归藏》亦当如此。《连山》、《归藏》早已亡佚，其具体的情形我们无从得知。《周易》完整地摆在这里，它的形成过程，我们能够探讨。八卦与六十四卦对于《周易》来说，是前人提供的现成东西，它拿过来用就是了。它利用已有的六十四卦卦画，重新安排卦序，给卦系上卦辞，

给爻系上爻辞，从而加入自己的与前代二《易》不同的思想内容。这样，《周易》的经的部分便告完成。

《易》的卦序即六十四卦的排列顺序很重要，它反映一定的思想蕴涵。《连山》据说艮卦居首，它的含义现已不能确知。《归藏》首坤次乾，我们知道它反映“殷道亲亲”，殷人重母统的意识形态特点。《周易》将坤乾变为乾坤，首乾次坤，由“殷道亲亲”变为“周道尊尊”，重母统变为重父统，意识形态发生根本性的改变。《周易》反映这种改变，《周易》与《归藏》是两种根本不同的思想体系。这大概是《周易》之名曰“周易”的原因。可见六十四卦的卦序是极端重要的，带有根本性的意义。如果我们发现一部易书，卦序与今本《周易》大不相同，那么，我们有必要怀疑它不是《周易》。1973年长沙马王堆出土的帛书《周易》经文已经正式发表，它的六十四卦的排列次序大不同于今本《周易》，它的卦序有规律性，它的六十四卦排列以上卦为主，上卦的三画卦按乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽的顺序排列，即六十四卦前头八个卦之上卦都是三画卦乾。其下卦的三画卦按乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽的顺序排列，即六十四卦前头八个卦之下卦分别是乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽。依此规律排列起来的六十四卦，其前头八个卦是：乾下乾上乾、坤下乾上否、艮下乾上遯、兑下乾上履、坎下乾上讼、离下乾上同人、震下乾上无妄、巽下乾上姤。其余五十六卦依此类推，每八个卦为一组，共七组。只是须注意，下卦要将本卦提到前头，组成第一卦，例如第二组，上卦都是艮，下卦则以艮居首，组成六画卦艮为第一卦，然后下卦以乾、坤、兑、坎等顺序排列。其余各组仿此。这样排列的结果，我们很容易知道六十四卦之最后一卦是震下巽上益。

帛书《周易》六十四卦的卦序与今本《周易》如此不同，为什么人们一致认定它是《周易》，而不怀疑它是与《周易》不同的另一种《易》呢？这个问题很重要，应该说明白。我以为就是因为它的辞，

特别是卦辞,与今本《周易》基本一致,同时它的《系辞传》也与今本《周易》大体相同。卦辞反映今本《周易》卦序里蕴涵的深刻思想,而《系辞传》则是对卦序及其思想内涵的深刻说明。乾“元亨利贞”和坤“元亨利牝马之贞,君子有攸往,先迷后得主”这两个卦辞表明乾坤两卦的关系相当于天与地的关系,夫与妻的关系,父与母的关系,父与子的关系,君与臣的关系,乾是主坤是从,坤要永远处在服从的地位,无条件地顺承乾。从六十四卦间的关系说,乾与坤是《易》之门,是其余诸卦之根本。所以它们必须居全《易》之首,而且必须乾先坤后。《系辞传》开篇第一句就讲这个问题,它说:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”明确无误地指出《周易》以乾坤居首,乾先坤后。卦辞的思想与《系辞传》的解说与乾坤居首,乾先坤后的卦序是紧密配合着的,不可分的。帛书《周易》的卦辞和《系辞传》既与今本《周易》相同,便证明它是《周易》,而不是任何别的一种《易》。

帛书六十四卦之卦序另搞一套,最可能的原因是,它是专职卜筮的筮人为记忆省力,查找容易,便于卜筮,而自己编排的卦序。这一卦序反映了它关于八卦次序的观点,此外另无深意。正如张政烺先生《帛书六十四卦跋》(载《文物》1984年第3期)一文所说:“筮人一般文化程度不高,为了实用,不求深解,按照当时通行的八卦次序机械地编造出帛书《六十四卦》这样一个呆板的形式,自然会便于检查,却把易学上的一些微言奥义置之不顾了。”筮人用的这种《周易》的本子把《周易》原来的卦序打乱,使卦辞的思想和《系辞传》的解说成为没有依据的空话,用以卜筮极方便,用于研究《周易》的哲学则几乎成为不可能。这种本子登不上大雅之堂,只能在筮人间相互抄用,这就是它与我们前此已知的所有本子的《周易》都不相同的原因。

我讲的问题是卦爻辞谁作,却先说了这么多卦序问题,而且涉

及帛书六十四卦,是为什么呢?这是因为《周易》的卦辞与卦序是联系着的,不可分的,卦序之排定与卦辞之作成,当是同时之事,甚乃一人之所为。作卦辞的人应当就是定卦序的人。

谈卦爻辞之先还要明确两点。第一,卦爻辞的作者不是寻常百姓,在当时的历史条件下,寻常百姓做不到,就是统治阶级中的一般人物也不能为。孔子在《系辞传》中说卦爻辞是聪明睿知神武而不杀的“圣人”作的,合乎情理。在那个时代,不是居最高地位的统治者不会有那般高瞻远瞩、继往开来的气魄,安排出寓有深意的卦序,系上有哲学意义的卦爻辞。第二,卦辞与卦序系一人所为,而爻辞属于另一个人。我这样说,主要是根据六十四卦中有许多卦之卦辞与爻辞意向往往不一致,六爻之爻义与卦义不贴切。

根据已知的材料,可以首先断定卦爻辞写成于殷周之际,卦辞与爻辞的写作时间相距不会很远。《系辞传下》说,“《易》之兴也,其于中古乎!作《易》者其有忧患乎!”“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪”?看孔子说话的口气,他不确切知道作爻辞的人是谁,只是根据卦爻辞反映出来的思想推测它们产生于中古。据《汉书·艺文志》“人更三圣,世历三古”颜师古注引孟康曰:“伏羲为上古,文王为中古,孔子为下古。”这是后人的理解,仅可作参考,但孔子既说“作《易》者其有忧患乎”,“其当殷之末世,周之盛德”,“当文王与纣之事”,那么说易辞作于文王的时代,即殷周之际,当无问题。

孔子推测易辞产生于殷周之际,文王与殷纣斗争的时代,没说易辞就是文王作。至司马迁作《史记》说:“西伯拘羑里,演《周易》。”(《自序》)肯定易辞是文王(西伯)作。演字堪可玩味,它有作的意思,也有排列卦序的意思。若只是作辞,言作可也,何必言演!班固《汉书·艺文志》更说文王“重《易》六爻,作上下篇”,更加明确地说《易》上下篇是文王作的。郑玄《周易注》说:“据此言《易》是文

王所作，断可知矣。”

孔子以后，许多人推测易辞是文王所作，虽无显据，但是甚合情理。殷周之际这个时代如果能肯定下来，说文王作易辞，应当说是合理的。我在上文说过，作卦辞的人必须同时编排卦序。《周易》的卦序以乾坤居首，乾先坤后，咸恒居下经之首，既济未济居全《易》六十四卦之后，这里面蕴涵着有别于殷人的周人的新的哲学思想，一般的有知识的人士不能作，必须是有地位有权势而且又聪明睿知的人，这个人又是满心忧患。这个人除了文王不会是别人。《左传》昭公二年记晋国韩宣子访问鲁国，“观书于太史氏，见《易象》与鲁《春秋》，曰：周礼尽在鲁矣。吾今乃知周公之德与周之所以王也。”韩宣子将《易象》（即《周易》经文）与周之所以能够取代商纣而统治天下联系起来，证明《周易》这书绝非等闲一类，它在周人的政治生活中曾经起过重大的作用。它不会是寻常人士所为，除了文王而外，找不出更合适的人选。

关于爻辞的作者，汉代以来有三说，司马迁、郑玄主卦辞爻辞并为文王作说；郑众、贾逵、马融、虞翻、陆绩主卦辞文王作，爻辞周公作说；近代皮锡瑞以为卦辞爻辞并为孔子作。皮氏之孔子作说，缺乏确凿根据，没有谁相信，我们无须讨论。三说中以第二说最为可取。理由有二，首先，卦爻辞非一人所作，卦辞可能是文王作，文王便不可能做爻辞。其次，既不是文王作，在文王之后周公作爻辞的可能性最大。

读《周易》六十四卦，发现许多卦的卦辞与爻辞相互之间不贴切甚或不搭拢，往往各有各的意向，露出卦爻辞非一人一时所作的迹象。比如咸卦，卦辞曰“取女吉”，以男女婚姻取象，讲天地万物人事的感应问题。六爻爻辞则取象人体部位，根本不言男女婚姻事。初咸其拇，二咸其腓，三咸其股，五咸其脢，上咸其辅颊舌，感的都是人身的部位。四特殊，不讲感什么部位，但其实是讲咸其

心。这些爻辞全与卦辞“取女吉”不是一义。还有，咸卦卦辞曰“取女吉”，在六十四卦中是最好的几卦之一，而咸卦六爻却很不好，非凶即吝，最好的不过悔亡而已。又如豫卦卦辞曰“利建侯行师”，从正面阐发致豫之道及致豫之盛，而豫之六爻只有作为卦之主的唯一阳爻九四表达的思想与卦义一致，其余五阴爻则从反面说明享豫之凶，指给人们当豫之时趋吉避凶的途径。大畜卦也有类似情况。大畜卦辞曰“利贞，不家食吉，利涉大川”，主旨是讲畜聚，在人是学问道德的畜聚，在国家是人才的畜聚，而爻辞却讲畜止不讲畜聚。初曰“有厉利已”，二曰“舆说辐”，三曰“良马逐，利艰贞，曰闲舆卫，利有攸往”，四曰“童牛之牯”，五曰“豶豕之牙”，六曰“何天之衢”，只有六之“何天之衢”体现卦义，讲的是国家养贤用贤，个人为国家做贡献的问题，其余诸爻都是讲如何畜止或如何使之畜止的问题。

卦爻辞之往往不贴切不搭拢，表明二者可能非出一人之手，既说卦辞有可能是文王作，则爻辞必无文王作之可能。若从某些爻辞的历史内涵看，更知爻辞绝非文王作。升卦六四曰“王用亨于岐山”，此王显指文王，然而文王之号乃武王克殷后所追称，若文王作爻辞，他不当称“王”用亨于岐山。明夷六五曰“箕子之明夷”，箕子佯狂为奴之事亦在武王观兵之后，是文王所不及知的。孔颖达《周易正义》序在述及爻辞谁作时，已举出这些例子说明爻辞非文王作。虽后世多人予以反驳，但毕竟驳之无力，无论如何强辞，亦终不能证明升六四与明夷六五两爻辞有可能出于文王。

不是文王作，不等于一定是周公作。古代很多人认定爻辞周公作，出于猜测的成分居多，没有直接的证据。但是这种猜测不无一定的道理。周公是文王之后继武王而支撑天下的大政治家，他对文王武王的思想、事业最理解最支持，周初的礼乐制度是他制定的。如果文王作卦辞，则接着完成爻辞之作的，以周公最有资格。

上文引《左传》昭公二年韩宣子聘鲁观书于鲁太史氏见《易象》与鲁《春秋》事，韩宣子惊叹不已，说他现在才知道周公之德是什么样。这就意味着韩宣子知道周公与《易象》有密切的关系，里边反映着周公的思想道德。《易象》即《易》的卦爻辞，亦即《周易》。《周礼》之大卜职与筮人职都职掌《连山》、《归藏》、《周易》三种易书。王官掌《周易》，作为王朝主宰的周公不可能不了解《周易》。

关于《周易》经传作者问题，我所能说也想说的大致如此。简而赅地说，我想说的意思是这样的：《易传》是孔子作。《易传》自身内在思想与孔子的一致性，历史文献的记载以及马王堆地下文献帛书《易传》的出土，三者综合起来，为这一结论提供了确证。但是《易传》的构成成分比较复杂。除主要部分是孔子自作之外，还有孔子弟子的记录，记取前人旧说以及后人窜入三种情况。《周易》经的部分，八卦包牺作之说不可信据。八卦谁作和六十四卦谁重，根据现在已知的材料不能确定。八卦之作与六十四卦之重非一时一人所为，时代不会早于尧晚于夏，大体属于原始氏族社会后期的事情。今本《周易》六十四卦卦序有深刻的思想意义，卦辞的作者必同时是卦序的排定者。说这个人是文王，是有道理的。爻辞出于另一人之手，此人很可能是周公。不管卦爻辞谁作，作于殷周之际以及周初这段时间，是无须怀疑的，因为孔子的《易传》已经指明了这一点。

第八章 《易传》与《老子》是 两个不同的思想体系

《易传》与《老子》在中国哲学史上都有很重要的地位,对中国传统思想文化的形成和发展都产生过深远的影响,中国人的民族精神、思想气质、价值观念,无论优秀的还是不太优秀的,都可以从它们那里找到自己的源头。它们像从同一块沃土中生出的两枝丰硕绚丽的花,它们各有风姿,色彩不同。它们是否属于同一个根系或者同一个品种呢?这是人们感兴趣的问题。这个问题在以上各章中我已有所涉及,现在有必要专门谈谈。我认为,《易传》与《老子》这两枝花,土壤虽同,根系各异。有人说《易传》哲学在《老子》思想的影响下产生,二者属于同一个思想体系,尽力寻找它们之间的一致性和互补、渗透关系。其实应当知道,当人们非常想找出两个东西的一致性的时候,恰恰证明那是不同的两个。《易传》与《老子》之间可能有某些一致性,有互补、渗透的关系,但这并不妨碍我们说它们是两个不同的思想体系。

一、《老子》的“常道”与《易传》的“太极”

陈鼓应先生在《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响》一文(载《哲学研究》1989年第1期)中说:“《老子》这本书在哲学史上第一次有系统地建立了一套完整的形而上学体系及独特的人生观。其

自然观的形成,可上溯《易经》而下启《易传》,并成为《易传》哲学思想的主要骨干。”又说:“老子哲学与《易传·系辞》的内在联系,表现在两个最重要的方面:就其哲学内涵来说,是天道观;就其思维方式来说,是辩证法思想。而这两个哲学领域中的重要部分,在孔子学派那里是一个空白。因此我们可以断言,就严格的哲学观点而言,《易传·系辞》是较近于道家系统的著作。”陈先生特别强调《易传》在宇宙观和方法论这哲学的两个重要方面较近于道家系统,但是接下来并未做深入的论证,只是在哲学范畴、概念和命题上将《易传》与老子思想做了一般性的直接对比,指出它们的某些表面的相似之处。这是不能令人信服的。

就天道观来说,《易传》与《老子》的确有相同之处。《易传》的《系辞传》说“生生之谓易”,又说“《易》与天地准”,“易无思也,无为也”,“天地设位而《易》立乎其中矣”,《易》“明于天之道而察于民之故”,都是肯定天地与易一样,是一个生生不息的运动变化的过程,而且是真实存在的,不是虚幻的。《易传》所看到的天完全是自然之天,不是主宰之天。《老子》的天也是自然之天。它讲“天地不仁,以万物为刍狗”,显然认为天地是没有意志的自然之物。《老子》中“天道”一词多次出现,如“天之道,利而不害”,“天之道不争而善胜”,“功成名遂身退,天之道”,“天之道其犹张弓与?高者抑之,下者举之。有余者损之,不足者与之。天之道损有余而补不足也”,等等,无不把天道看成是自然规律,完全否定了主宰之天。可见,在承认天道即自然规律,否定主宰之天这个问题上,《易传》与《老子》的观点基本一致。

但是,在宇宙原始是什么这个哲学的基本问题上,《易传》与《老子》却表现出它们观点的截然分歧,属于根本不同的两个思想体系。《易·系辞传上》说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”古人对这四句话的解释颇多歧义,而以为这四句话是讲

宇宙原始及万物生成过程和八卦在产生与形成中所经历的几个阶段,最为通达可信。从这两个角度理解这四句话,最关键的一点是如何解释“太极”。“太极”是什么,汉人已经讲得比较清楚,郑玄说:“极中之道,淳和未分之气也。”虞翻说:“太极,大一也,分为天地,故生两仪也。”许慎的《说文解字》解释一字说:“惟初太极,道立于一,造分天地,化成万物。”这些理解都符合《易传》的原意。那么《易传》的太极究竟是什么呢?金景芳先生说:“太极就是太一,这个一是整体的一,绝对的一。”(金景芳:《周易讲座》,第63页)张岱年先生说:“太极即是天地未分的原始统一体,《系辞上》以太极为天地的根源,这是一种朴素的唯物论观点。”(张岱年:《中国哲学发微》,第374页)按照汉人和两位老前辈的理解,《易传》所说的太极是宇宙在天地未分时的一种混沌的存在状态。《易传》把宇宙的根源追溯到太极,而且只追溯到太极,太极之前是什么,它不讲,于是它就否定了世界是被创造出来的说法。因此我们可以说,太极是《易传》的最高范畴。在思维与存在谁是第一性这个基本问题上,《易传》显然肯定存在具有决定性的意义。我不想分析和评价《易传》的哲学性质,我只想说明《易传》作为一部哲学著作,作为一个完整的思想体系,它有自己的特点,它的宇宙论讲到太极为止,它不讲太极之先还有什么别的,所以太极才称作太极。陈鼓应先生强调“太极”一词最早见于《庄子·大宗师》“在太极之先而不为高”,断定《系辞传》的太极概念来自《庄子》,这显然是不能成立的。张岱年先生说,《系辞传》讲“易有太极,是生两仪”,以太极为最高的实体,而《庄子·大宗师》说:道“在太极之先而不为高,在太极之下而不为深”,这显然是不承认太极是最根本的,而把道凌驾于太极之上。这是对于“易有太极”的反命题。所以,《系辞》的这部分文字应在《庄子·大宗师》之前。(《中国哲学发微》,第370页)张先生的论证足可信据,因为思想发展的一般规律,反命题总是产生在

正命题之后。退一步说,纵然《易传》的太极一词是采自《庄子》,那又能说明什么呢?充其量只能证明谁先谁后。谁采用谁一个词并不重要,重要的是看它们用这个词构成了怎样的命题。《系辞传》明明说“易有太极”,以为宇宙的本根是太极,《庄子·大宗师》明明说,道“在太极之先而不为高”,以为在太极之先还有个道,怎么能说《系辞传》“无论在那一种意义上都与道家思想相合!”陈先生又说,太极是指宇宙本体,《庄子·天下》称之为太一,这当然是对的。但接着却说太极“也就是老子的道”,这就令人费解了。《庄子》与《老子》是一家,如果道与太极是同一个概念,《庄子·大宗师》为什么还要特别描述道“在太极之先”?庄子是思想大家,无论如何不至于在如此要紧的问题上发生逻辑混乱。

现在看看老子。老子哲学的最高范畴是道,这是《老子》书自身表白得一清二楚的,也是大家公认的。那么,老子的道是什么,是不是就是太极呢?从《老子》书自身看,显然不是。《老子》第四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”第四十章说:“天下万物生于有,有生于无。”一是天地混沌未分的统一体即《易传》所说“易有太极”的太极。二是天地,亦即《易传》所说“是生两仪”的两仪。三是阴阳和冲气。《老子》的“一生二,二生三,三生万物”,“天下万物生于有”这些话与《易传》的“易有太极,是生两仪”的说法一样,没有区别。问题在于老子在一的前头加上一个道,说“道生一”,在有的前头加上一个无,说“有生于无”,等于用一个反命题将《易传》的“易有太极”的正命题否掉了。《易传》说宇宙的本始是有,是太极。《老子》说宇宙的本始不是有,有的前头还有无;不是太极,太极的前头还有道。《老子》与《易传》在哲学的基本问题上不仅不一致,而且是根本对立的。

那么,老子的道究竟是什么呢?《老子》第一章开宗就提出“道

可道，非常道”的命题，它实际上在告诉人们它那里的道不是一个概念，而是两个概念。一个道是非常道，是“可道”之道，即可以言说之道。另一个道是常道，不“可道”之道，即不可言说之道。不可言说之常道就是四十二章“道生一”，二十五章“天法道，道法自然”中的道。可以言说的非常道就是七十三章“天之道不争而善胜”，七十七章“人之道则不然，损不足以奉有余”，八十一章“圣人之道，为而不争”的道。这可以言说的非常道乃是存在天地万物之中的具体的道，这种道与德结合在一起。非常道与德的关系，《管子·心术上》讲得最为明晰，深得《老子》的精义。它说，“虚无形谓之道，化育万物谓之德”，“德者道之舍，物得以生”，“故德者得也，得也者，其谓所以然也。无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也”。这个舍与“神不守舍”的舍同义，是房舍的意思。非常道兼德而言，是有舍的，而且与舍不能分开。也就是说它寓于世间各种事物之中。每一种事物都是自己的特殊的道与德的统一。各种事物是可变的，可言说可名状的，有规定性的，因而各种事物所赖以存在的道与德，即它的内容与形式的统一，也是可变的，可言说可名状的，有规定性的。《庄子·知北游》讲的“在稊稗”，“在瓦甓”，“在屎溺”的每况愈下的道，就是这种兼德而言的非常道。《老子》书中特别强调道与德的问题，《庄子》、《管子》亦然，司马谈《论六家要指》因此径称之为道德家。《易传》则不然。《易传》尽管也讲道讲德，但却与老、庄有两点根本不同。第一，《易传》所讲的德或指人的修养，或指事物的特点，与《老子》的德是不同的概念。这样的德概念在《易传》里俯拾即是，举不胜举，前者如《系辞传下》的“利用安身以崇德也”，“穷神知化，德之盛也”以及“履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也”等等，后者如《系辞传上》的“蓍之德圆而神，卦之德方以知”以及《系辞传下》的“天地之大德曰生”等等，这些“德”全不是像老、庄那

样在作为道之舍的意义上所讲的德。第二,《易传》与老、庄讲道讲德所要达到的目的截然不同。《老子》三十八章说:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”它讲道讲德是为了让人去掉仁、义、礼等修养,以见素抱朴,绝圣弃智,去知与故,回到赤子婴儿般的自然状态,即所谓“为道日损,损之又损,以至于无为,无为而无不为”。《易传》讲道讲德是为了让人们“进德修业”(乾《文言》),“反身修德”(蹇《大象》),“日新其德”(大畜《象传》),不断加强自身品德修养,即《老子》所不取的“为学日益”。陈先生说《系辞传》中的“道”、“德”概念与老庄思想是同一系统的,实有再作讨论之必要。

以上所说是《老子》的非常道。《老子》的常道是什么呢?常道是《老子》的最高范畴,是宇宙本体,它是不可道之道。虽然不可道,《老子》还是尽可能地描述了它的性状。三十二章:“道常无名。”四十章:“道隐无名。”无名即没有规定性,所以不可名状。二十五章:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,故强字之曰道。”十四章:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微,此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧。绳绳兮不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。”二十一章:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。”不管这个道的哲学涵义是什么,它没有舍,不兼德,超然天地万物之外而寂寥独立,它只有一个,没有匹配,它不仅在天地之先,依《庄子·大宗师》之说而且在“太极之先”,是毫无疑问的。它是宇宙之本始,而且实际上也是老子虚构出来的东西。这样涵义的常道乃道家所独有,《易传》里是绝对没有的。《易传》屡言天道、地道、乾道、坤道、人道、家道、妻道、臣道、君子道、小人道、天地之道、天下

之道、日月之道、道穷、从道、一阴一阳之谓道，等等，都是兼德有舍，寓于具体事物之中的具体的道，亦即《老子》书所说的非常道。《易传》没有一个道字具有宇宙本体的意义。《易传》的最高范畴是太极，太极才是宇宙本体。《易传》使用的一切概念都在太极之下。

总之，老子的道有宇宙本体和事物具体规律两个哲学涵义。前者是常道，后者是非常道。常道独立而不兼德，非常道兼德有舍与道合一。《易传》只言非常道，不言常道。老子言道言德意在引导人们见素抱朴，回归自然，达到“为道日损”的效果。《易传》所言之德是指人的修养而言，意在鼓励人们加强修养，利用安身，达到《老子》所反对的“为学日益”的目的。《易传》与《老子》在道与德的问题上显然是对立的，因而说《系辞》中的道、德概念与老庄思想是同一系统，看不出有什么立得住的根据。

二、《老子》的无神论与《易传》的神道设教

《易传》作为一个完整的思想体系，它与老子之根本对立，还反映在它们对待祭祀与鬼神的不同态度上。在宇宙论的问题上，《老子》虚构出一个道来作为宇宙本体，它的这个道创生宇宙，但是“生而不有，为而不恃，长而不宰”（五十一章），道是自然无为，没有意志，没有意识的，它是宇宙的本体却不是宇宙的主宰。因此《老子》不言鬼神上帝，也不给鬼神上帝留下任何余地。《老子》仅仅在五十四章偶尔一次言及“祭祀”一词，其文曰：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。”此处使用祭祀一词，不过是比喻善建者与善抱者能够子孙繁盛，世继不断而已，并非肯定和提倡祭祀。老子认为世间一切皆是“道生之，德畜之，物形之，势成之”，“万物莫不尊道而贵德”（五十一章），心中自然没有上帝鬼神的地位。况且老子追求的人生目标是通过“损之又损”的途径，去甚去奢去泰，去仁义

礼智，守静守柔，无欲无争，达到昏昏沌沌的婴儿状态，没有必要求助于上帝鬼神。换言之，上帝鬼神在老子那里派不上用场。老子是一个清白可辨的无神论者。

在宇宙论上，《易传》提出物质性实体太极作为宇宙的本体，其《序卦传》又明确表述出“盈天地之间者唯万物”的命题，从而形成了它的唯物论的哲学体系。同样，在理论上也是排除了上帝鬼神的。《系辞传上》说：“阴阳不测之谓神。”《说卦传》说：“神也者，妙万物而为言者也。”这两个命题赋于神以新的涵义。事物运动变化的内因是阴阳两个对立面的相互转化，在相互转化的过程中，阴阳两在，不易测知，表现出一种人类无法穷尽的极端复杂性，这就是神。由此可见，《易传》是唯物论的著作，又是无神论的著作。《老子》与《易传》都是无神论的著作。在无神论这一点上，二者相同。

然而《易传》肯定甚至提倡以上帝鬼神为对象的祭祀。例如鼎卦《彖传》说：“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”豫卦“大象”说：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”涣卦“大象”说：“先王以享于帝，立庙。”《彖传》说：“王假有庙。”既济九五“小象”：“东邻杀牛，不如西邻之时也。”震卦《彖传》说：“出可以守宗庙社稷，以为祭主也。”升卦六四“小象”说：“王用亨于岐山，顺事也。”损卦《彖传》说：“曷之用，二簋可用享，二簋应有时。”这些全是讲祭祀上帝鬼神的。《易传》在理论上不承认上帝鬼神的存在，却又肯定祭祀，这是它与《老子》的一个重要差别，在比较《易传》与《老子》的时候，这个差别是不可忽略的。《易传》是《易经》的传，它为解释《易经》而写作；它的既不信上帝鬼神却重视祭祀的自我矛盾，在《老子》那里寻不到一点踪迹，因此我们可以断言，《易传》的哲学观点理所当然地直接来自《易经》，《老子》不是它们的中介环节。

《易传》既在理论上排除上帝鬼神的存在,又在实际上重视祭祀,表面看来,它似乎摇摆于无神论与有神论之间,其实不是。《易传》在哲学上是很坚定的唯物论和无神论,它重视以上帝鬼神为对象的祭祀的原因,它自己已经讲明白了。观卦《彖传》说:“观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣。”观是有以示人,使人景仰的意思。天之神道用四时不忒示人而使人信服。《易经》原本是卜筮之书,统治者以此卜筮之书即神道来教化天下之人,天下之人莫不来服。《易传》很推崇《易经》可以被统治者用以设教的作用,认为以神道设教来治理百姓,比其他任何办法都有效。《系辞传上》说:“神以知来,知以藏往,其谁能与于此哉!古之聪明睿知神武而不杀者夫!”利用卜筮这个神道来设教,以教化百姓,使之服从统治,只有那些聪明睿知神武而又不轻开杀戒的统治者能够做到。卜筮是神道,祭祀也是神道。利用卜筮,重视祭祀,就统治者来说,不过是为了“以神道设教”而使人民服从统治而已。对于上帝鬼神,统治者心中实在不信,真正相信而受愚弄的是平民百姓。后来的荀子对个中道理看得更清楚,《荀子·天论》说:“雩而雨,何也?曰无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也,故君子以为文,而百姓以为神。以为文则吉,以为神则凶也。”

知道了《易传》重视祭祀即以神道设教的个中奥秘,我们就不能不承认《易传》的思想实与《老子》无涉。《易传》讲祭祀,祭祀是一种与质相对立的文的行为,与讲究见素抱朴的《老子》恰好处在对立的地位。祭祀的目的是通过“以神道设教”的手段实现政治统治,而《老子》追求的“小国寡民”社会,需要的是统治者自然无为,使老百姓自正自化,上下全趋于返朴归真,任何形式的教化都是《老子》思想所不能容忍的。“以神道设教”的思想是对《老子》的对立而绝不是汲取。

三、《老子》的“弱者道之用”与《易传》的 “一阴一阳之谓道”

陈先生说《易传》的辩证思想多来自道家老子,认为《易传》的辩证思想方法和《老子》辩证法显然是同一系统。我则以为不然。在古代,两个哲学家或者两部哲学著作在某一哲学领域尤其在思维方法方面有某些相近、相似之处,是常见的事,既然它们都发现了客观辩证法的某些原理,并且运用这些原理观察世界,那么发生观点接近甚至相同的现象,实属必然。重要的是要看看它们有没有相异之点。

《易传》是《易经》的传,它的目的是解释《易经》。它的思想应当说主要来自《易经》,是《易经》思想的发掘和发挥。事实上正是如此。《易经》已经用辩证的方法观察世界、说明世界。《易经》是讲矛盾的书。《庄子·天下》说“《易》以道阴阳”,可谓一语破的,一句话就说到了要害处。整个儿一部《易经》就是讲阴阳的,离开阴阳,则《易经》便不复存在。阴阳是《易经》的基础。八卦、六十四卦都由阴阳构成。筮法讲的奇数偶数也是阴阳。有人说《易经》不讲阴阳,因为里边未见阴阳二字。其实阴阳只是名的问题,有了表达对立统一的实,取名什么都一样,天地、奇偶、正负,全是阴阳的同义词。《易经》既然讲阴阳,讲矛盾,就必须讲变化,因为阴阳在变化中显现出来,变化在阴阳对立统一的过程中进行。《易经》用两两比邻,不反则对的六十四卦表现变化中的世界,而且将变化看成过程。六十四卦从乾坤开始,至既济未济结束,代表事物发展的一个大过程。这个大过程实际上是乾坤亦即阴阳变化的结果。既济之后有未济,表明变化永远不会终止,旧过程结束正是新过程的开始。一卦代表一个时代,一爻代表一个时代中的一个发展阶段。

一卦从初至上达到穷极的程度,于是新的一卦开始。《易经》的辞中也不时地直接表达出关于对立统一及转化的思想。例如泰九三“无平不陂,无往不复”,坎九五“坎不盈,祇既平”,否九五“其亡其亡,系于苞桑”,就是极典型的例子。从讲变化的角度看,司马迁说“《易》以道化”,一个“化”字便道出了《易》的本质,是讲得准的。程颐《伊川易传》序说:“易变易也,随时变易以从道也。”讲得更为明白透辟。

但是《易经》是卜筮之书,它用言语直接表达辩证法观点的地方毕竟不多,它用以观察、说明世界的辩证的思维方法可谓尽在不言中。经过孔子作《易传》,《易经》的辩证思想才被系统地发掘出来。《易传》讲辩证法源自《易经》又高过《易经》。《易经》的辩证法是含而未放的苞,《易传》的辩证法是盛开的花。《易传》是一部素朴而高明的辩证法著作,我们把它叫做古代的矛盾论,亦未尝不可。《易经》用象与数把世界模拟成为变化不止的过程,《易传》则据以概括为“天地之大德曰生”,“生生之谓易”。生是变化、发展。生生是说变化、发展的普遍性、永恒性。《易经》把变化中的天地万物一概分为阴阳两个部分,而以为一切的变化无非是阴变阳,阳变阴,阴阳交迭,相互作用的结果,《易传》则提炼为“刚柔相推而生变化”,“一阴一阳之谓道”诸命题,把《易经》中被卜筮的外壳包裹着,隐晦难晓的关于对立统一是事物变化的根本规律的思想,用真正的哲学语言,明快而准确地表达出来了。肯定变化的普遍性、永恒性,肯定统一物永远分为阴阳两个部分,两个部分相互对立和转化,永远是事物变化的原因,这就是《易传》的辩证法,当然也是《易经》的辩证法。

《老子》的辩证法与《易传》当然有相同之处,《老子》也讲事物双方的对立与转化,书中随处可见有无、难易、长短、高下、先后、善恶、美丑、智愚、损益、荣辱等等对子,并且概括为“万物负阴而抱

阳”。这个命题与《易传》的“一阴一阳之谓道”是相似的,这无须证明,大家都会承认。问题在于《老子》提出的“反者道之动”和“弱者道之用”这两个命题是《易传》所没有的。“反者道之动”,事物不可避免地要走向自己的反面,这是万事万物的普遍规律。《易传》虽然也有这种思想,例如《系辞传下》说:“危者安其位者也,亡者保其存者也,乱者有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”但是仍停留在讲实际问题的水平上,未能上升到抽象的理论高度。《老子》为了充分表达它的事物总要走向反面的观点,在“反者道之动”之外还提出一些较为具体的命题作为补充。《老子》说,“正言若反”,“大直若屈,大巧若拙,大辩若讷”,“正复为奇,善复为妖”,“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”,事物的正面中包含着反面,肯定中包含着否定,甚至于正面、肯定的东西通过反面、否定的形式表现出来。这是一个极深刻的观点。“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定的理解。”(《马克思恩格斯选集》第2卷,第218页)《老子》的辩证法正是具有如此的特征。从常识的角度看,直就是不屈,巧就是不拙,它却说:“大直若屈,大巧若拙。”曲就是不全,枉就是不直,洼就是不盈,敝就是不新,它却说:“曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新。”意谓曲就是全,枉就是直,洼就是盈,敝就是新。《系辞传下》讲“日往则月来,月往则日来,日月相推则明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推则岁成焉”,只是说日月寒暑是交替相推的,实没有肯定之中包含着否定的意思。如果我指出的二书之间的这一差别能够成立的话,那么,我们便不好说,在辩证法领域里,《老子》在《易经》与《易传》之间起着承先启后的作用。

《老子》最具有特色的辩证法命题是“弱者道之用”。这个命题告诫人们,柔弱可以延缓反的到来,最为重要的是守住柔弱的地位。这个命题所揭示的思想在《老子》书中几乎无处不在,可谓全

方位表达。如“致虚极，守静笃”（第十六章），“夫唯不争，故天下莫能与之争”（第二十二章），“静为躁君”（第二十六章），“柔弱胜刚强”（第二十六章），“道常无为而无不为”（第三十七章），“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（第四十三章），“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（第七十八章），等等，无不强调守柔守静，以后退为上。这是道家思想的最为醒目的特色，它甚至比尊道贵德更令人瞩目，在人们的心中，老子之所以为老子，道家之所以为道家，以此。《吕氏春秋·不二》说：“老聃贵柔。”《荀子·天论》说：“老子有见于屈，无见于伸。”《汉书·艺文志》说，道家者流，“清虚以自守，卑弱以自持”。古人一致指出老子和道家辩证法的这一特点，当非偶然巧合。老子的“反者道之动”、“正言若反”的命题正确地指出物极必反，事物总要走向自身的反面的道理。然而不幸的是，他的辩证思维到此为止，未能再前进一步。他看到了肯定的东西要转变为否定的东西，却不知任何否定都不是简单、空洞、一刀两断的否定，否定的东西实含着先前肯定的东西，否定的东西与先前肯定的东西是联系着的，是统一的。他不知道发展是前进上升的运动，因而才提出“弱者道之用”，“柔弱胜刚强”，“不敢为天下先”的命题。

《易传》是否有类似《老子》这样的命题呢？我看没有。陈先生说《系辞传下》所说“尺蠖之屈，以求伸也”，正是老子守柔，以退为进思想的表述。其实二者所言恰是不同的道理。《系辞传》要屈是为了求伸，故不要守屈，是“一阴一阳之谓道”这个命题的表述，而与老子思想无干。老子强调守柔，以退为进，是有见于柔无见于刚，有见于退无见于进，要柔不要刚，要退不要进，是“弱者道之用”这个命题的运用，与《易传》未见得有关系。

《易传》的辩证思维以“一阴一阳之谓道”这个命题为主干而展开，故不贵柔守柔，也不贵刚守刚。《系辞传》总是反复强调刚柔之间的对立统一，相互依存，相互转化的关系。《系辞传上》说，“刚柔

相摩”，“刚柔相推”，“刚柔者昼夜之象也”。《系辞传下》说，“刚柔者立本者也”，“知微知彰，知柔知刚，万夫之望”，“刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。《说卦传》说“分阴分阳，迭用柔刚”。总之，刚柔相摩相推相易，才有事物的发展变化，这是客观的规律。人在主观上要知柔知刚，用柔用刚，“不可为典要，唯变所适”，不能死守柔或死守刚，一切根据情况而定。所以《易传》最讲究时、中、正。只有“一阴一阳之谓道”这个对立统一规律是绝对的，适用于一切场合，其余动静行止全依时而变。故艮卦《彖传》说：“艮止也，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”益卦《彖传》说：“天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”既济九五“小象”说：“东邻杀牛，不如西邻之时也。”《系辞传下》更把一切的变通概括为“趣时者也”。其实《易》之六十四卦就是表现时的，一卦反映一个特定的时代，一个时代有一个时代的要求，离开“时”，六十四卦便失去意义。王弼《周易略例》说“卦者时也”，最得《易》的真谛。《易》重乾卦，乾卦辞曰“元亨利贞”，“大象”言“天行健，君子以自强不息”，强调刚健奋进，自强不息，然而《彖传》说：“时乘六龙以御天。”龙在前进中的六个不同阶段，依时的不同，有潜、见、惕、跃、飞、亢六种不同的表现。初九龙在潜时，不当奋进而当隐遁。隐遁也要以“乐则行之，忧则违之”为原则，绝非老子鼓吹的那种出世的隐遁。又如坤卦的基本要求是顺承，卦辞言“元亨利牝马之贞，君子有攸往，先迷后得主”，有不为先的意思。但不是像老子说的那样不为天下先。人处坤的时代，宜顺承乾健，仅仅不为乾健之先，犹如游牧部落之牝马群中之牝马，要顺承那匹领头的牡马走，不可为牡马之先，否则要迷失方向。这是说“时”，至于中、正，《彖传》讲“刚中”、“柔中”、“以正”、“大正”的话，比比皆是，无须赘举。《易》对刚柔动静先后进退，唯求中求正，一切以时为准，究竟怎样为好，全不事先限定。

在辩证法这个哲学领域,尤其在古代,人们的观点最容易接近。然而不巧得很,《易传》与《老子》的辩证法并不接近,虽然用词有时候很相似,可是体系却是极不同的,至少不能说它们属于同一系统。这是无可辩驳的事实。一个讲“生生之谓易”、“刚柔相推而生变化”,“一阴一阳之谓道”,强调世界是变化的,变化的原因是事物之阴阳两个部分的对立与统一,即相互依存,相互转化。一个讲“反者道之动”,“弱者道之用”,“正言若反”,“柔弱胜刚强”,强调一切事物都要由肯定走向否定,却不知否定之中包含着先前的肯定在内,所以极力告诫人们为使自身不被否定,应守柔守静守黑,为天下后而不为天下先,与《易传》“一阴一阳之谓道”命题形成鲜明的对照。差别如此之悬殊,怎好说《易传》的辩证法受老子的影响最大!

四、两个不同的思想渊源

我们已经讨论过《易传》的天道观和辩证法与《老子》不属于同一系统,甚至根本相反。现在有必要探讨《易传》与儒家的关系以及《老子》思想的渊源两个问题。

陈鼓应先生说天道观和辩证法这两个重要的哲学领域,在孔子学派那里是一个空白。这话未免武断。我们不妨将《彖传》、《象传》的思想同孔子学派对照着看,只要不抱成见,就不难发现,它们相像得简直若合符节。“大象”是《易传》作者学习一卦之后指出如何应用到自身修养和政治上的指导性意见。六十四卦的六十四条“大象”之辞,几乎没有一条不是儒家的东西而与《老子》相对立。如乾卦“大象”曰:“君子以自强不息。”与《论语》“不知老之将至”语意相同。再如大壮“大象”曰:“君子以非礼弗履。”益卦“大象”曰:“君子以见善则迁,有过则改。”兑卦“大象”曰:“君子以朋友讲习。”

节卦“大象”曰：“君子以制数度，议德行。”渐卦“大象”曰：“君子以居贤德善俗。”噬嗑“大象”曰“先王以明罚勅法”。旅卦“大象”曰：“君子以明慎用刑，而不留狱。”这些讲礼，讲改过，讲学习，讲制度，讲慎刑，讲德行的话，全是《论语》表达过的思想，而这些主张全在《老子》所极力反对之列。

《彖传》是不是深受老子思想的影响呢？我看也不是。《彖传》的思想俨然一派儒家气象。观卦《彖传》说：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”以神道设教，就是用祭祀、卜筮之类的宗教活动教化天下百姓，使之服从统治。上文已经言及，这是儒家用以治国治民的一贯办法，而《老子》是绝不讲这一套的。家人《彖传》说：“女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”这是多么地道的齐家治国平天下的儒家观念！可以说没有丝毫的含糊，一个受道家思想影响的人无论如何也讲不出这种话来。

《彖传》极讲究趣时之义。豫卦《彖传》：“豫之时义大矣哉。”与此相同或类似的话，随、颐、大过、坎、遯、睽、蹇、解、姤、革、旅等卦的《彖传》都讲过。如升卦《彖传》说：“柔以时升。”蒙卦《彖传》说：“时中也。”大有《彖传》说：“应乎天而时行”等等，所有这些关于“时”的话，无非说人的一切行为，是行是止，是动是静，是损是益，是盈是虚，都要因时而定，不可拘于一偏。这恰恰是孔子和儒家的一贯思想。孔子自己说：“我则异于是，无可无不可。”（《论语·微子》）孟子很了解孔子的这个特点，把孔子同伯夷、伊尹、柳下惠诸圣人相比，指出伯夷是“圣之清者”，伊尹是“圣之任者”，柳下惠是“圣之和者”，都拘于一偏，缺乏灵活性，而孔子高过他们，因为孔子乃“圣之时者也”。孔子做事情，“可以速则速，可以久则久，可以处则处，可以仕则仕”（《孟子·万章下》），绝不抱一不变。《老子》则异

于是,《老子》虽然也讲变讲动,但《老子》要人们在变动中“抱一”,“抱朴”,“守柔”,“守静”,“守雌”,“守黑”等等,即所谓秉要执本,卑弱自持。《老子》与《彖传》的思想显然格格不入。一个讲时变,一个抱朴守一,怎么能说《老子》有辩证法而孔子学派在辩证法上是个空白呢!

《系辞传》也是讲究时变的。例如《系辞传下》说:“吉凶悔吝者生乎动者也,刚柔者立本者也,变通者趣时者也。”《系辞传上》说:“化而裁之谓之变,推而行之谓之通,举而错之天下之民谓之事业。”变通趣时,是说明处理事变应重在一个“时”字。“化而裁之”,是说明人做事情要顺乎自然又要发挥主观能动性与创造性。“趣时”是变通,“化裁”也是变通。把变通的原则应用到社会上来解决人事的问题,就叫做“事业”。讲化裁讲事业,实与儒家思想一致,而与《老子》的自然无为思想无共同之处。

《彖传》用天道说明人道的特点,不能成为它受道家思想影响的证据。《老子》用天道说明人道,如第九章说“功遂身退,天之道也”,第七十三章说“天之道,不争而善胜”,是说人道应像天道那样自然无为。《彖传》用天道说明人道,是说人道应像天道那样永远不停地运行变化。例如颐《彖传》讲“天地养万物,圣人养贤以及万民”,革《彖传》讲“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人”,所讲天道,着眼点在运行变化上,所讲“养贤”与“革命”,也是人的积极主动行为。天道是有为的,人道也是有为的,与儒家思想显然为一路,绝不是道家的“无为主义”、“自然主义”。

乾、坤二卦的《彖传》,陈先生引用李镜池的话说,“要从老子所说的来理解,才能明白这些话的意义”。我看恰恰相反。乾《彖传》说:“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形,大明终始,六位时成,时乘六龙,以御天。”坤《彖传》说:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨。牝马

地类，行地无疆。”这些话是什么意思呢？这些话的意思来自“易有太极，是生两仪”和“有天地然后万物生焉”以及“天尊地卑，乾坤定矣”，或者说同这些命题一脉相承。一方面说天地伟大，万物由它们生成，一方面说在生成万物的过程中二者的关系是天施地生，乾统坤承。这本来不难理解。李镜池用老子所说的来解释，以为《彖传》说的“乾元”，可能取自《老子》，乾是“有物混成，先天地生”的道，元是“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”的大。“乾元”即天道，“天法道”的道，反而弄得非常糊涂。第一，在《老子》那里天道与“天法道”的道不是一个范畴，前者是与地道相对待的具体的道；后者是无对待无匹配的最高范畴的道，亦即“道生一，一生二”的道。李氏将它们混同为一，是不对的。第二，用“先天地生”的道解释“乾元”，那么“坤元”又是什么，乾元而无坤元，万物何从始何从生？可见用《老子》解释不通乾、坤《彖传》，证明《彖传》谈不上深受老子思想的影响。乾、坤《彖传》天施地生、乾统坤承的观念，实质上是儒家天尊地卑思想的反映。

《易传》思想与《老子》不同甚至表现为深刻对立，并不奇怪，因为它们的思想渊源不同。《易传》源自《周易》古经，《老子》思想则显然与《归藏》有关。据《周礼·春官·大卜》“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四”的说法，知古代有三易。又《礼记·礼运》说：“孔子曰，我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《夏时》焉。我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾以是观之。”孔子据《坤乾》观殷道，说明《坤乾》是一部反映殷代社会思想特点的著作。《坤乾》据郑玄注说就是殷易《归藏》。孔颖达疏说，殷易以坤为首，故先坤后乾。这是可信的。《归藏》先坤后乾，《周易》先乾后坤，这个变化实不简单，反映殷周两代社会思想的根本不同。不同就在于《史记·梁孝王世家》记袁盎所说“殷道质”，“周道文”，“殷

道亲亲”，“周道尊尊”。殷代社会尚质多朴，自然状态的血缘关系影响还很大，还存在着母权制下重母统观念的残余，所以它在继承制上父死子继和兄兄弟及两种办法并行。周代社会尚文多义节，尊尊的观念贯穿在社会生活的一切方面。先前的一切东西都被严格的等级制度改造过，甚至最自然的血缘关系也人为地加入了尊尊内容，从而产生了嫡庶制、嫡长子继承制、宗法制。社会在一切礼仪制度中确立了“一以治之”的原则。“土无二王，国无二君，家无二尊”的观念被人们像接受“天无二日”这个事实一样所接受（《礼记·丧服四制》）。《周易》先乾后坤，强调君尊臣卑，父尊子卑，男尊女卑，夫尊妻卑，正是“周道尊尊”的反映。

《老子》思想中找不出“周道尊尊”的意向，倒是“殷道亲亲”的观念表现得明显而强烈。它反反复复地讲母讲雌，如“万物之母”，“为天下母”，“知其雄，守其雌”等等，非常尊崇母性和阴柔，实质上它把女性放在首位了。《坤乾》早已不存，其辞我们不得而知，但是仅就《坤乾》先坤后乾这一点说，我们只能说《老子》作为一个思想体系与《坤乾》有关，而与《周易》没有瓜葛。

总而言之，《易传》的天道观与《老子》根本对立。《易传》的最高范畴是“太极”，“太极”是物质性实体。《老子》在“太极”之前加上一个道。道是老子虚构出的超物质的规律，也是观念性实体。《老子》提出“弱者道之用”的命题，强调守柔抱一，主张自然无为，使它的辩证思维实际上半途而废。而《易传》“一阴一阳之谓道”的命题和“知柔知刚”、“变通趣时”的特点把它对世界的辩证认识推向较高的程度。在辩证法这两个体系最容易接近的领域里，《易传》与《老子》却相去甚远。只有在不承认上帝鬼神的存在上它们是共同的，然而由于《易传》主张“以神道设教”，它们又远远分开。说到思想渊源，《老子》受殷易《坤乾》的影响分明较深。而《易传》

与《坤乾》有着截然不同的思想内涵,它的思想理所当然地来自《周易》古经,又与孔子及其儒家学派一致。我们的结论只能是:《易传》与《老子》是两个不同的思想体系,《易传》的思想骨干得自孔子及儒家,而与《老子》无关。《老子》思想可以上溯至殷易《坤乾》,它绝不可能是《易经》和《易传》的发展中介。

第九章 《周易》乾坤既济未济四卦略说

先说乾坤二卦。

乾坤两卦在《周易》六十四卦中的地位具有决定性的意义,甚至可以说没有乾坤两卦就没有卦,也就没有易。这大抵可从两方面看:一方面,天下万物始于乾生于坤,六十四卦也是由乾坤所创生,经乾坤交错、发展变化的结果;一方面,乾坤两卦是相反相成不可或缺的对子,但它们之间并不平等,乾总是尊的健的,坤总是卑的顺的。乾尊坤卑、乾健坤顺,既反映殷周之际社会意识形态领域的主导思想由“亲亲”向“尊尊”的转化,也反映《易》作者的思维方式独具特色。乾坤两卦蕴涵的乾尊坤卑、乾健坤顺的思想对后世儒家乃至整个中国传统思想文化有着深刻的影响。中国传统思想文化中的许多东西可从乾坤两卦的地位和相互关系中找到它们的思想源头。以下将论及六个方面,而重点是一个:乾坤两卦的关系。

一、乾卦卦爻取象

乾坤两个六画卦由乾坤两个三画卦分别自重而成。六画卦乾坤的性质分别由三画卦乾坤的性质所决定。三画卦乾的性质是健,六画卦乾的性质则是至健。三画卦坤的性质是顺,六画卦坤的性质则是至顺。三画卦乾坤健顺的性质永远不变,六画卦乾坤至

健至顺的性质也永远不变。《说卦传》说“乾健也，坤顺也”，实际上等于说乾就是健，坤就是顺。只要是乾，就具有健的性质；只要是坤，就具有顺的性质。但是乾坤取什么象表达健顺的性质则灵活多变，并不拘泥。《说卦传》说“乾为马，坤为牛，震为龙”，又说“乾为天”，“为君为父”，“坤为地为母”，“震为雷为龙为玄黄”，“为”的意思是可以“为”这个，也可以“为”那个。乾可以为马，坤可以为牛，震可以为龙；乾也可以不为马，坤也可以不为牛，震也可以不为龙。为什么不为什么，是取象问题。取象是为了表达卦义或爻义的一种手段，取什么象，要具体到一个六画卦里边才能落实。

乾卦卦名曰“乾”，卦辞曰“元亨利贞”，表面上看不出取象是什么。根据《彖传》说“大哉乾元，万物资始，乃统天”和“大象”说“天行健，君子以自强不息”，我们才知道乾卦取天为象。乾卦虽然取象是天，但卦名不曰天而曰乾，说明乾卦要表达的卦之性、卦之义是乾，天不过是要借以表达乾的手段而已。乾是什么？《说卦传》说：“乾健也。”乾就是健。天具有健的性质，但天不等于健，天是指天的形体而言，健是就天的性质而言。天具有健的性质，但不是健本身。天只有健之象，健才是乾卦的性质和意义所在，健与乾是一回事，所以乾卦取天象而卦名曰乾。

天具有健的性质，乾卦可以取天为象，但是具有健的性质的不止于天，还有别的事物，乾也可以取象君取象父取象马等等，乾为什么取象天而不取象任何别的具有乾健性质的事物？这是因为乾卦的健是至健，不是一般的健，天是具有乾健性质的诸事物中最大的一个，举天就什么都赅括了。更重要的是天是永恒的健，典型的健，创始万物的健，这种健只有天能够当之，父、君、马等等都当不了。

六十四卦的卦与爻的取象往往不同，乾卦最为典型，乾卦卦象是天而六爻的爻象是龙。卦与爻的取象为什么往往不同？根本的

原因是卦与爻的特点不同。王弼说：“卦者时也，爻者适时之变者也。”卦是反映时的，爻是反映时的变化的。如果说卦代表一个时代，那么六爻就代表同一时代中的六个发展阶段。从这个意义上说，卦表现为静态，相对地不变，爻表现为动态，处在不停地变化之中。卦从整体上表现为静态，爻从部分上表现为动态，取象自然不宜相同。卦取一个象即可，爻取象往往很多，即便六爻取同一象，这一象也必能表现动态。

乾卦取象天，卦辞曰“元亨利贞”，这“元亨利贞”说的就是天的性质和特点健。古人的天的概念系指太阳而言，《礼记·郊特牲》说：“大报天而主日。”《汉书·魏相传》说“天地变化必由阴阳，阴阳之分以为纪”。或指太阳为天，或者把四时寒暑昼夜变化的原因归诸太阳。太阳的运动（实际上是地球运动，太阳相对不动）使天具有健的特点，天健的最明显也是最一般的表现是春夏秋冬四时的交迭变化。四时的变化带有永恒的性质，没有差忒的时候，所以能代表健。四时变化能代表健，然而乾卦卦辞曰“元亨利贞”而不曰春夏秋冬，这是因为春夏秋冬是具体的，而“元亨利贞”才具有抽象的理论意义。春夏秋冬有明显的局限性，“元亨利贞”则普遍适用于具有乾健性质的一切事物。

乾卦取天为象，用“元亨利贞”四字表达乾健的性质，但是天的运动，四时寒暑的变化交替，是从整体上代表乾健的；健本身还有升降行藏的变化，要表达这个变化天就无能为力了。天即“元亨利贞”只能表达乾健之静态，要表达乾健之动态，乾卦六爻必须另外取象。乾六爻通过天地之气和君子之道的升降行藏表面乾健之动。龙是人们想像中能潜能飞的阳物，变化多端，神灵莫测，它有升降，有大小，有潜见，有跃飞；天能表现乾健，龙不但能表现乾健，而且能表现变化中的乾健，任何别的事物都起不到这样的作用，乾六爻需从不断变化的动态中反映乾健的特点，故取龙为象最为

合适。

二、乾“元亨利贞”与坤“利牝马之贞”

居六十四卦之首的乾坤两卦是一个对子，一个矛盾统一体。六十四卦的排列都是每两卦不反即对，构成一个对子，但是只有乾与坤既济与未济是明显的统一体，乾坤两卦尤为典型，两卦之间有着清楚可见的对立统一关系。

乾象天坤象地，乾坤合德生成诸卦象，天地交感生成万物。乾有天的性质，坤有地的性质。《系辞传》说：“天尊地卑，乾坤定矣。”天尊地卑决定乾尊坤卑。《系辞传》又说：“乾道成男、坤道成女，乾知大始，坤作成物。”乾与坤的关系相当于男与女的关系，父与母的关系。乾与坤是对立统一的关系，它们在创生万物的过程中相互作用相互依存，但是乾尊坤卑，乾健坤顺的特点永远不能变。乾象天，天有健的性质，在创生化育万物的过程中占主导地位，起主导作用，是“知大始”的；由于乾的“知大始”，才有坤的“作成物”。

乾卦卦辞“元亨利贞”表达的是天健的特点。合言是健，分言就是“元亨利贞”。“元亨利贞”在自然界相当于春夏秋冬，元就是春，万物生发；亨就是夏，万物畅茂；利就是秋，万物成熟；贞就是冬，万物收藏。元亨利贞，犹如春夏秋冬，是四个独立的意义，四个意义具备才表达乾健，缺一或多一则不浑全，不浑全便没有乾健的意义。别的卦也有“元亨利贞”四字俱全的，但有增字，增字也不是健；有的卦“元亨利贞”缺一字或缺两字，当然更无健义。只有纯乾至健的乾卦方可以“元亨利贞”四字当之。这是因为“元亨利贞”四字浑全表示的乾健之本质特点是事物运动变化的永恒性、自主性和自强性。别的卦都没有这样的特点，不能用“元亨利贞”四字表达。

坤卦与乾卦是对子。乾是健，坤是顺。坤顺什么？坤顺乾，坤卦的一切特点都是顺着乾的特点而产生。乾卦卦辞曰“元亨利贞”，坤卦卦辞则曰“元亨利牝马之贞”。乾卦的“元亨利贞”，在坤卦这里加上“牝马”一个定语，变为“元亨利牝马之贞”，四个意思变为“元亨”和“利牝马之贞”三层含义，而坤卦卦辞的重点显然在“利牝马之贞”而不在“元亨”。“利牝马之贞”是坤卦卦辞的关键所在，弄明白这句话的义蕴，坤卦的性质自明。

“利牝马之贞”一语古人注疏多不得要领，吾师金景芳先生读《黑鞑事略》一书获得启示，揭开了“利牝马之贞”之谜。《黑鞑事略》记北方少数民族养马的事迹说：“其牡马留十分壮好者，做伊刺马种，多余者多骗了，所以无不强壮也。伊刺马公马也，不曾骗，专管骡马群，不入骗马队。骡马骗马各自为群队也。又其骡马群每伊刺马一匹管骡马五六十匹。骡马出群，伊刺马必咬踢之使归。它群伊刺马逾越而来，此群伊刺马必咬踢之。”由此可见，所谓“利牝马之贞”，在畜牧业占重要地位的古代，很可能是谁都明白的一句话，被作《易》者用到卦辞中来，就变得神秘难解了，其实它的用意极其清楚，就是要说明坤对于乾，要像牝马对于伊刺马那样顺从。坤卦的性质是至顺，顺什么？顺乾。坤要顺乾，所以乾卦讲“元亨”，坤卦也讲“元亨”。牡马有牡马的贞正，牝马有牝马的贞正，所以乾卦讲“利贞”，坤卦讲“利牝马之贞”。“利牝马之贞”，是说坤卦以守顺乾之正为利。

坤卦卦辞在“元亨利牝马之贞”之后的“君子有攸往，先迷后得主，利西南得朋，东北丧朋，安贞吉”数语，进一步说明坤卦的性质。坤不可为乾之先，为乾之先，就要失主，为乾之后方可得主。“先迷后得主”与《老子》的“不敢为天下先”的思想根本不同。“先迷后得主”，是说坤不得为乾之先，仅仅强调坤在对待自己与乾的关系上不得为先，不是像《老子》“不敢为天下先”一语所说的那样一切事

物在一切情况下皆为后不为先。“利西南得朋，东北丧朋”，“东北”是阳方，代表乾，坤对乾应当忠贞不贰，应当“丧朋”，不为朋党。西南是阴方，代表坤，就坤对乾的效劳方式说，应当“得朋”，即联合众朋，以效劳于乾。“丧朋”与“得朋”从两个方面进一步说明坤卦“利牝马之贞”，坤要顺乾。

乾卦卦辞曰“元亨利贞”，取天为象，坤卦卦辞曰“元亨利牝马之贞”，取牝马为象，与《说卦传》“乾为马、坤为牛”的说法不合。这恰好证明《周易》正如王弼《周易略例》所说，“夫象者，出意者也”，“立象以尽意”，象是用以表达思想的手段，只要能表达一定的意，一定的思想，卦爻取什么象是灵活的。乾卦要表达它的至健的性质，故取天为象，坤卦要表达它顺乾的性质，故取马为象而不取牛为象。牛对一切事物都顺，不能表达坤只顺于乾而不顺于其他任何事物的特点。只有牝马，对别的什么都不顺，仅仅顺于牡马。坤卦取“利牝马之贞”之象，十分准确地表达了乾坤两卦这一对矛盾中坤顺于乾的这种特殊关系。

三、“大哉乾元，万物资始，乃统天”与 “至哉坤元，万物资生，乃顺承天”

《彖传》从乾坤合德创生化育万物的角度更为深入地阐明乾健坤顺的关系。乾《彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”坤《彖传》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”这两段话是乾坤两卦《彖传》的主要部分，从中能更深刻地看出乾坤两卦的关系。

“大哉乾元”的“乾元”是乾之元，不是乾与元。乾之元，就是“元亨利贞”的元。说“乾元”与说“乾道”是一回事。讲“大哉乾元”而不讲“大哉乾道”，是由于强调的重点不同。讲“乾道”，强调创生化育万物的全过程，讲“乾元”，强调创生化育的过程由元

开始,而亨而利而贞,然后又是新的元。万物的创生化育由“乾元”开始,它不受制也不需要受制于任何别的力量,它资质刚健,为首为大,具有完全独立的品格,所以用“大哉”赞誉它。坤元不曰“大哉”而曰“至哉”,因为坤元不具有大的特点,在创生化育万物的过程中,坤与乾合其德,共同完成生物的任务,但是坤只有效法乾,随乾之动而动,自身完全没有独立的品格。坤是效法乾之大而后至于大。

乾坤合德,共生万物。在创生万物的问题上乾坤不可或缺,然而于乾曰“资始”,于坤曰“资生”。“资始”与“资生”有何区别?这很像人之生于父母,从父亲那里得到气质,奠定生命的基础,从母亲那里得到形体,实现生命的诞生。乾是刚健的,主动的,万物从它那里得到生命的气质,故云“万物资始”;坤是柔顺的,被动的,万物自它那里得到形体,故云“万物资生”。“资始”、“资生”都重要,缺少哪一方面都不能生成万物,但比较而言,前者是主,后者是从,有了乾之“始”,方有坤之“生”。乾固然必须有坤来顺承,有了坤之生万物,乾之始万物方可望实现,但是乾坤并不平等,坤只有在顺承乾之“资始”而“资生”的时候,自己的行为才有意义。

“乃统天”与“乃顺承天”是更能说明问题的点睛之笔。“乃统天”是说“乾元”乃统天。“乾元”把“元亨利贞”都该贯包括了,乾健的性质都在“乾元”的包含之中,也就是说,“乾元”统摄了全部乾之德,甚或可以说它本身就是天。“坤元”则体现了全部坤之德,甚或可以说它本身就是地,地是天之从,天之配,它的本性是顺承天。

总之,在创生化育万物的过程中,乾坤两卦的关系是乾健坤顺,乾主坤从,乾唱坤和。乾动坤静,坤的活动在乾的影响下才能进行。乾给万物以始,坤才给万物以生。乾之元是伟大的,坤之元才是至大的。有了乾之大,坤才跟着也大。坤至柔至顺,坤不能独立运行不已,坤的行为必须受制于乾。

四、乾爻辞与坤爻辞

乾坤两卦的健顺、主从、唱和、动静关系在爻辞中也有反映。乾卦之爻辞与卦辞意向一致。卦辞“乾元亨利贞”表明乾卦的性质是健，健是天体永不停息地运转，它自动自行，没有意志，没有主宰，没有什么力量能够阻止它，改变它。但是乾健自身也有一个发展过程，并非一开始就强健，也不是永远保持乾健的性质而不发生质变。乾健的发展变化过程通过六爻表现出来。“初九潜龙勿用”，阳气将萌而未萌，犹如龙在潜伏中，不能动也不宜动。经过九二的见，九三的惕，九四的跃，九五的飞，发展到上九而变为“亢龙有悔”。龙已亢，阳已过，到了应当止进而退的时候，若不止进，发展下去，乾健就要走向反面。

坤卦不像乾卦那样六爻取一象，而是六爻取六个象。但六爻思想连贯统一，与卦辞也一致，这一点与乾卦相同。初与上两爻讲坤顺的始凝和阴极的状态，这一点与乾卦也相似。乾坤两卦爻辞主要有两点不同，一是《周易》扶阳抑阴，虽乾坤合德，共生万物，但在乾卦取扶阳的态度，在坤卦取抑阴的态度；二是乾卦爻辞表达乾健自我表现自我变化的过程，坤卦爻辞则表达如何顺乾的发展过程。

先说第一方面。“初六履霜，坚冰至”，阴始生于下，其端甚微，其势必盛。它告诫人们阴消阳，柔败刚，小人剥君子，全有一个自微而渐盛的过程，君子应见微知著，愍之于小，慎之于微，及早识破、防范。这一观点与乾坤合德共生万物的思想不一致。乾坤是万物之祖宗，是《易》之门，《易》之蕴，哪一个都缺不得，可是爻辞又说“履霜，坚冰至”，不好，要人防范。不仅坤卦，全部六十四卦都有这一问题，既强调分阴分阳，迭用柔刚，又扶阳抑阴，指阳为君子，

阴为小人。

“上六龙战于野，其血玄黄”，初六告诫“履霜，坚冰至”，至上六，坤顺乾终于走向反面，变为敌乾，甚乃与乾战。《易》作者认为坤与乾战是羞于出口的可耻事，乃不言阴与阳战而说“龙战于野”，仿佛是阳主动出击到郊外来与阴战，不承认阴与阳势均力敌的现实。“其血玄黄”，玄是天之色，黄是地之色。称“血”，说明阴阳都未离乎其类，阴还是阴，阳还是阳。称“玄黄”，表示天地混杂，乾坤难辨。这在古人的思想中是最糟不过的事情。但是毕竟如《文言传》所说，“天玄而地黄”，天还是天，地还是地，天尊地卑，乾健坤顺的大分终究不可改移。

再谈第二方面。坤卦的本质特点是顺乾。坤六爻实际上是坤顺乾的发展过程。初与上不计，六二“直方大”，已具备阴柔中正的全部坤德；六三“含章”，含晦不露，随时准备为乾效劳而不居功；六四“括囊”，坤顺发展到相当程度，以至于晦藏缄默；六五“黄裳”，坤顺之道日臻完美，居高位却能守柔顺之德。

坤六二是卦之主，在坤六爻中最为纯粹。六五虽在尊位，却是阴居阳位，中而不正。六四以阴居阴位，正而不中。六三以阴居阳位，不中又不正。只有六二柔顺中正具备，且又居臣之位，有地之象。六二爻辞“直方大，不习无不利”极其简炼、准确地表达了坤卦的本质特点。

“直方大”三字，方是坤之德，与乾之德圆相对应。乾动而圆，坤效之以静而方，坤至静而德方。直与大，据《系辞传》说，乾“其动也直”和乾《彖传》说“大哉乾元”，知是乾之德。是乾之德，为什么坤卦之主六二爻辞把直大与方连系起来呢？这是因为坤是乾之配，坤以乾之德为己之德。乾体圆，坤则效之以方；乾性直，坤亦未尝不直；乾无疆，则坤德合无疆，与乾并其大。就事理说，大凡方的东西必先直，而其趋势总以大为极。犹如几何学所谓线面体的关

系,无直线不可成面,无面不可成体,无体何以言大!这里充分地反映出坤的特点:效法乾顺承乾,绝不独特表现自己,总是在乾的影响下活动。坤虽至静,但一旦乾的影响施加到它的身上,它就顺应而动,而且动机一发即不可遏止阻挠,于是坤也便有了直的特点。乾之动机施之于坤,坤便能陶冶万物,使各定形。因此可以说,坤至柔但柔中有刚,坤至静而静中有动,唯其如此,坤才能“直方大”。

“不习无不利”,“不习”谓坤之道因任自然,莫之为而为,一切顺应乾德而行,其间并无自己的增加造设,这对于坤自身来说,无任何不利。《系辞传》所谓“坤以简能”大概就是这个意思。“不习无不利”的根据是“直方大”,“直方大”的特点决定坤法乾之德,效乾之行,决定坤“不习无不利”。“不习无不利”这条爻辞概括了整个坤卦的本质特点。

其余三条爻辞六三“含章可贞,或从王事,无成有终”,六四“括囊无咎无誉”,六五“黄裳元吉”,也都反映坤法乾之德,效乾之行,既“不习无不利”的特点。“含章可贞”,含晦章美,常久贞守,不使外露。这是守静。但六三以阴居阳,又有动的一面,它并非永远含而不露,它要“或从王事”。“王”指乾,“从”字表明它顺应人家做事,不为事主,待命而发;更不为事始,有唱乃应。坤卦六爻皆为臣,都以乾为君,“从王事”即从乾。“从王事”要做到“无成有终”。“无成”,功成而不居,有美归之于君。“有终”,虽然有功不居,却要尽职尽责地完成自己的任务。

六四“括囊无咎无誉”,扎住囊口,使囊中物不得出,意谓括而不形,含晦缄默,恶不为善亦不为,做到十分的谨慎,“刚肠疾恶,轻肆直言,遇事便发”的事,一定不做。这是坤应有的品德。六五“黄裳元吉”,黄乃地之色,裳在衣之下,黄与裳合言,讲的是坤的柔顺之德。处在坤的时代,即便地位高居于五,也要表现出对于乾的绝

对柔顺来。

乾坤两卦的爻辞和卦辞一样，体现乾坤两卦的主从关系。乾卦的爻辞表现自身如何健，坤卦的爻辞表现如何顺应乾之健。乾坤两卦是一个矛盾统一体，二者既对立又统一，乾尊坤卑，乾健坤顺，乾主坤从，乾动坤静，谁也不能没有谁。乾坤的这种关系在两卦的爻辞中表现得十分清楚。

五、“用九”与“用六”

乾坤二卦与别的卦不同，六爻之后多出一个“用九”和“用六”。乾“用九”，表示六个阳爻皆用九不用七；坤“用六”，表示六个阴爻皆用六不用八。七、八、九、六四个数来自于筮。卦由筮求得，求卦的实质是确定自初至上六爻孰为阴孰为阳。据筮法，行筮使用四十九根蓍草，经过四营三变得出七、八、九、六四个数中的一个数。九、七是奇数，属阳，得九或得七就画个阳爻。六、八是偶数，属阴，得六或得八就画个阴爻。如此进行三六一十八变便画出六爻而成一卦。

七、八、九、六四个数有阴阳之分，又有变爻不变爻之分。七、九都是阳数，但九是变爻，七是不变爻。六、八都是阴数，但六是变爻，八是不变爻。在成卦的问题上，变爻九、六与不变爻七、八是一样的，但在占的问题上，二者就不同了。成卦之后，《周易》占变爻，不占不变爻。占变爻就是根据卦中变爻占，不根据不变爻占。比如乾卦六个阳爻，其中有几个九几个七不一定。《周易》根据卦中有没有九，有几个九来占，而不根据七。

变爻的意义是，虽然是个阳爻，但将变成阴爻；虽然是个阴爻，但将变成阳爻。为什么说九、六是变爻，七、八是不变爻？此与古人的数学观念有关。古人认为自然数的变化过程是质量互变的过

程。阳数性进，阴数性退。在七、八、九、六四个数中，九为阳数之老，它已不能再进，故称老阳；六为阴数之老，它已不能再退，故称老阴。物老必生质变，九已老，无处可进乃退，退则转入阴数的轨道，所以退而变为八而不变为七。退而变为八，是阳数变为阴数，是为质变。六已老，无处可退乃进，进而转入阳数的轨道，所以进而变为七，而不变为八。进而变为七，是阴数变为阳数，也是质变。九、六因为将发生质变，所以认定是变爻。在七、八、九、六四个数中，七未老，它还有进的余地，故称少阳；八未老，它还有退的余地，故称少阴。物未老，不能发生质变。七未老，有处可进乃进，进而为九，九还是阳数。八未老，有处可退乃退，退而为六，六还是阴数。七、八之变都是量变，所以认定是不变爻。

知道九、六是变爻，七、八是不变爻和《周易》占变爻不占不变爻，乾“用九”的意义就容易理解了。乾卦筮得的六个阳爻，如果全是九没有七，意味着乾卦将变为坤卦。是乾卦将变为坤卦却又不是坤卦，这时既不占乾卦卦辞也不占坤卦卦辞，作《易》者在乾六爻之后加上个“用九”，系之以“见群龙无首吉”一条辞。这条辞反映纯乾至健向纯坤至顺转化过程中的特点，它既有乾的性质又有坤的性质，表示在乾卦六爻皆变时，乾之中有坤，坤之中有乾，但本质是乾不是坤。朱熹说“六爻皆变，刚而能柔”，是说得对的。从这里看出作《易》者承认乾可能变为坤，但不愿意看见乾真的变为坤。

“见群龙”，是说乾之刚健，“见群龙无首”是说坤之柔顺。刚健为体，柔顺为用，刚健而柔顺，故吉。程颐释“无首”为“无自为首”，资质刚健的人物勿自为天下人之首，令天下人拥自己为首，是有道理的。乾是刚健的，本应自为首，现在乾将变为坤，刚健之中添加了柔顺之性，所以自为首变为无自为首。此“群龙无首”与今语之“群龙无首”含义不同。

“用六”是坤卦六个阴爻皆六而无八。六是变爻，六个阴爻将

变为阳爻，全卦将由坤变为乾。坤虽然将变乾，坤性依然在；坤性虽还在，却已有乾的影响，坤与乾的地位不同，乾“用九”的辞“见群龙无首吉”可尽量容纳坤柔的色彩，坤“用六”的辞却必须特别注意固守自己坤顺的本分，所以曰“利永贞”。“利永贞”的意思是，阴柔不能固守而将变为阳，但坤的本质是阴柔而顺乾，它要守自己的本分，永远以乾为主，己为配，固守顺乾的性质，永远勿忘自己还是坤。从“用九”、“用六”两条辞看出，在作《易》者的思想中，乾尊坤卑，乾健坤顺、乾主坤从的关系是不能变也不该变的。

六十四卦全有六爻皆变之时，而独乾坤两卦“用九”、“用六”，直接的原因是其它六十二卦不是纯阴纯阳，阴阳驳杂不纯，不可云“用九”、“用六”。更重要的原因，乾坤是阴阳之根本，万物之祖宗，它们的关系问题在《周易》中最为紧要，增加“用九”、“用六”两条辞更深刻地加以揭示，是必要的。

六、坤《文言传》

古人于六十四卦特别重视乾坤两卦，所以特为乾坤两卦作《文言传》，对乾坤两卦的卦爻辞反复地加以分析说解。乾《文言传》的说解尤其细致，文字繁繁复复，把乾卦卦爻辞所隐藏的思想开掘了出来。坤卦《文言传》文字较少，只有七段，简明扼要地分析了坤卦卦爻辞的思想内容。首段解释卦辞，曰：“坤至柔而动也刚，至静而德方。后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。”《彖传》已将卦辞解释过了，《文言传》再作解释，意在加深理解，使学《易》者进一步抓住坤卦的要领。乾卦情形同此。唯乾《文言传》对卦辞“元亨利贞”四字，字字作解，与坤卦不同。坤《文言传》对卦辞只取“后得主”一语，其余多作赞语，而分析的重点在“顺承天”三字上。“坤道其顺乎，承天而时行”两句话将坤之“至柔”、“至静”、

“后得主”诸特点归结到“顺”字上。“顺”才是坤的根本性质，如同“健”是乾的根本性质一样。“坤道其顺乎”，顺谁？是任谁都顺吗？不是。坤只顺乾。顺是任意顺吗？也不是。天动地随，天以时行，坤亦以时行。

坤《文言传》其余六段解释六条爻辞。解释爻辞的这六段文字有一个明显的特点，即把“天之道”引申到“民之故”上，把自然的规律落实到人事上。乾《文言传》也有这个特点。这是由古代中国人天人合一的特殊思维方式决定的。他们认为天上与人间具有完全一致的规律，自然界的道理必在社会上得到表现，社会上的事情必在自然界找到依据，整个一部《周易》都由这种特殊的思维方式贯穿着，主宰着，几乎没有例外。比较起来，《彖传》“天之道”讲的多，《文言传》则“民之故”讲的多。坤《文言传》尤其着重讲坤之道如何落实到社会现实生活中来的问题。

坤《文言传》中以释六三爻辞的一段文字最为重要，对后世中国人的思想文化传统影响极深刻。它说：“阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。”这段话的基本意思是，事业总是由乾开始，由坤完成。乾不能终物，坤不能始物。在完成事业的过程中，坤要努力奋斗，竭尽才智，自觉地把功劳、荣誉归于乾，不使自己有所成名。坤顺乾的这个思想，坤六爻爻辞已有充分的体现，《文言传》又言及于此，实在并不新鲜，新鲜的是《文言传》明确地提出了地道、妻道、臣道的概念。坤与乾的关系问题，卦辞爻辞反反复复地讲，讲得够深刻够明白了，《文言传》又把自然界的坤之道、地之道归结到人类社会的夫妻关系和君臣关系上来，以为妻有妻之道，臣有臣之道。妻之于夫，臣之于君，犹如坤之于乾，地之于天，要“有美含之，以从王事，弗敢成也”，要“地道无成而代有终也”。

由乾坤两卦表达出来，又由坤《文言传》明确提出的妻道、臣道

的概念，也体现在其余六十二卦之中。臣道可以说卦卦可见，妻道则集中地反映在家人卦里。家人《彖传》“女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也”，家人六二“无攸遂，在中馈”，把妻道正式使用到家庭关系上。在家庭中，妻子要行妻道，一切服从丈夫。妻只有在为她的丈夫管理好家庭内部事务时她自身的价值才能得以实现。

君尊臣卑，男尊女卑，妻道，臣道，这些思想最早肯定出自《周易》。在稍后形成的儒家另一部经典《仪礼》中得到发展。《仪礼·丧服传》明确地说“君至尊也”，“父至尊也”。关于女人的地位和父子关系问题它讲得尤其清楚：“妇人有三从之义，无专用之道。故未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子。故父者子之天地，夫者妻之天也。”父为子天，夫为妻天的说法显然与《周易》乾尊坤卑的思想有关。汉人进一步把“天”变为“纲”，提出了三纲的观念。董仲舒《春秋繁露·基业》说：“君为阳臣为阴，父为阳子为阴，夫为阳妻为阴。……王道之三纲，可求于天。”初步表达了三纲的涵义。至《礼纬·含文嘉》和《白虎通义》，三纲的概念明确下来。前者说：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”后者说：“三纲者何？谓君臣、父子、夫妻也。”至宋代以后更发展到臣对君、子对父、妻对夫绝对服从的程度。

以上从六个方面阐发了乾坤两卦的关系，我们看出《周易》有一个显著的思维特点，既承认在创生万物的过程中乾坤共同起作用，二者不可缺，又特别强调乾坤地位和作用的差异性。在《周易》这里，乾尊而坤卑，乾健而坤顺，乾主而坤从，如同天经地义，不可移易。乾永远是刚健、善良、美好的象征，坤之柔顺虽也是美德，但有时则成为阴暗、丑恶的化身，因而坤绝对不可能胜乾。坤由微而浸盛乃至发展到疑乾敌乾甚乃与乾战，《周易》最不能容忍。这一思维特色在全部六十四卦中随时可以感觉到，而最有代表性的表

述自然在乾坤两卦。《周易》思维方法的这一特点的确不寻常，即便在古代，也属于独树一帜。老庄肯定与它不同，在希腊、罗马的丰富的哲学宝库中也难寻与它的思维方法相似的一派。

再说既济未济两卦。

六十四卦之最后两卦是既济未济。既济未济两卦放在全《易》的最后，其意义如同将乾坤两卦置诸六十四卦开头一样深刻。既字郑玄《周易注》释作“已也，尽也”，济字释作“度也”（据《经典释文》），是对的。既济，江河已渡过，事情已成功。未济，江河尚未渡过，事情尚未成功。乾坤两卦在全《易》之初，效仿天地生育万物而生成诸卦，成为《易》之门，《易》之缊，然后自屯蒙开始，展开一个大的发展过程。这个过程实质上是乾坤交错，交通不已的过程。《系辞传上》说：“乾坤其《易》之缊邪！乾坤成列而《易》立乎其中矣。乾坤毁则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”六十四卦是乾坤成列变化的体现，六十四卦一旦完结，则乾坤几近息灭。几近息灭，然而不能息灭。在旧过程即将完结之时，新过程紧接着已经开始。既济未济两卦置诸六十四卦之末，恰好体现新旧过程的交替。乾坤表现六十四卦之始，既济未济表现六十四卦之终。始重要，终何尝不重要。江河既济，事业已成，但既济实未济，已成实未成。既济又未济，未济含既济，一切过程的终结都在既济未济间。

七、既济未济宜两卦合观

六十四卦的排列都是两两相对，卦画相对应，卦义也相关联，与长沙马王堆 1973 年出土的帛书六十四卦的卦序大不一样。帛书六十四卦依八卦的顺序，以上体为主，与下体有次序地配合进行

排列,只是记忆方便,内里并无深意。今本《周易》六十四卦的排列可不简单,排列卦序的人(我已说过,他极可能就是作卦辞的人)动了不少的脑筋,把他的宇宙观、方法论全输入进去。我的老师金景芳先生说《周易》的哲学主要反映在六十四卦的排列结构中,可谓不刊之论。孔子竟专门为六十四卦的排列次序问题写了《序卦传》,挖掘其中的深刻内涵,可见卦序问题之重要。

在六十四卦之两两对应中,关系最紧密的是乾坤、咸恒和既济未济。乾坤是全经六十四卦之首,咸恒是下经三十四卦之首,既济未济是全经六十四卦之结束。此三对六卦的关系与其余诸卦有所不同。它们分开来看,各有各的性质和特点,合起来又是一个整体。咸与恒讲一夫一妻制的夫妇的关系,前者阐发夫妇间相感的关系,后者说明夫妇关系的持久性。它们的关系是比较密切的,但是没到二者不可分的程度。不能说咸代表夫,恒代表妇,咸与恒各是一夫妇。咸讲夫妇关系之感的一面,恒讲夫妇关系之恒的一面。尽管从道理上说,夫妇关系的这两方面不可分,但是就卦看,显然各自可以独立。乾坤与既济未济四卦情况就不同了。乾坤两卦是最典型的一对,乾是健,坤是顺;有健才有顺,有顺才有健,健与顺互为前提,对立统一,犹如天地、阴阳、男女之两两不可分割一样。所以古人总是乾坤并举,说乾坤是“阴阳之根本,万物之祖宗”,是“《易》之门”,“《易》之缊”,而绝不单言乾单言坤。乾坤虽各自成卦,各具独立的意义,但是,乾健而无坤之顺承则无意义,坤顺而无乾健之统领则不成立。《序卦传》说:“有天地然后有万物。”把天地生成万物与乾坤成诸卦看作一事,正意谓天地合生万物,不可有天无地;乾坤共成诸卦,不可有乾无坤。在生成万物时,天地是同步的,在生成诸卦时,乾坤也是同步的。天与地是万物之首,乾与坤是六十四卦之首。万物之首是天地而不仅仅是天,六十四卦之首是乾坤而不仅仅是乾。乾与坤显然是一个东西的两方面。

在六十四卦中乾坤两卦实为一体，道理是清楚的，人们容易理解和接受。六十四卦中的最后两卦既济未济，与乾坤两卦之间的关系类似，也是一而二，二而一的对立统一体，不能分开。这两卦必须放在最后，缺一不可，而且也不允许颠倒。这样的说法不是立即能接受的，有必要加以讨论。我说既济未济两卦是不可分的对立统一体，基本的理由，是它们共同表现六十四卦这个大的发展过程的结束。六十四卦的结束不是一刀两断，戛然而止的简单收场，而是既断又未断，是止又非止的，具有深刻的辩证法意义的终结。这个终结单独既济和单独未济都表达不了，必须二者连结起来，统一起来，作为一个整体，六十四卦结局的哲学意义方可体现得完备无遗。当我们把六十四卦作为发展的过程而言及它的终结时，既济未济两卦宜合观，单看它们中的任何一个，都将使自己的认识停留在表面而不得深入。

既济未济两卦宜合观，其原因与乾坤有所不同。乾坤表现为过程的开始与展开，是体的对立统一，既济未济表现为过程的结束，二者的对立统一体现在用上。既济由水火构成，上体是坎，下体是离，卦画是䷾，三个阳爻居阳位，三个阴爻居阴位，三个阳爻与三个阴爻上下两两相应。阴阳各得其所，各居其位，矛盾已经消失，斗争已经止息，六十四卦中乾坤交错、对立的局面至此“或几乎息矣”。“易”进入了稳定、和谐、平静的状态，正如《杂卦传》所说：“既济定也。”事物发展到了穷尽的地步，定了形，定了态，变化停止了，过程结束了。

但是变化不能停止，过程似结束尚未结束，乾坤“或几乎息”，但不能息。作《易》的人是聪明睿知的伟大智者，他深刻而准确地认识并把握住了事物变化过程的这一微妙处，他把未济放在既济的后面作为六十四卦的结尾，看来无意，像似等闲之举，实则刻意摆布，手法高超无比。后来为之作传的孔子独具慧眼，将它一语道

破：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”指出作《易》的人之所以把不似结尾的未济置诸最后，是因为他已认识事物发展变化无有穷尽的客观真理。假如作《易》的人不懂得辩证法，把未济前置，既济殿后，《周易》的哲学价值便要一落千丈。

幸运得很，未济毕竟排在第六十四。这就奠定了《周易》关于旧过程的结束与新过程的开始直接相联系的伟大的辩证思想。未济卦画☲☵是既济☵☲的反对，阳爻不在阳位，阴爻不在阴位，离火在上，坎水在下，虽然三阴三阳上下相应，却一概不当位。阴阳交错，刚柔相摩的斗争又显现出来，在既济时乾坤一度声销形匿的沉寂局面被打破。旧过程结束的时候，新过程的伏笔已经埋下。过程有时尽，而物不可穷。过程势必连着过程。既济表示过程必有尽时，未济告以物的变化发展不能穷。未济看不出过程的结束，既济不见新过程的起始，唯有将二者合观，才是完满的，理想的。

八、“初吉终乱”与“终止则乱”

虽说既济与未济宜两卦合观，但是一卦到底有一卦的特点，欲对两卦之意义作宏观的把握，对它们各自内在的思想进行微观的考察，是非常必要的。

既济离下坎上，开始是明，接着入险，这就决定它下三爻平安无事，诸事顺遂，上三爻则波澜顿起，境况艰难。六爻皆当位正应，又离火炎上而居下，坎水就下而在上；下者向上，上者向下；上下交融，和合无间，仿佛大川已济，一派升平气象。然而事物总要走向反面，平静里面藏着危机，既济后面是未济。这是“天之道”，是事物发展的客观规律。

《周易》哲学有一个我多次谈及的特点，它言天道更为人谋。它用六十四卦三百八十四爻的特别方式为人们展示了客观世界的

变化无穷的动态图景,指出发展的必然性,让大家获得清醒的认识,从而变得理智、聪明。但这不是它的主要用意。它的主要意图在于发挥人的主观能动作用,指示人不断适应变化中的客观环境,调整自我的行为,改善自身与客观世界的关系,在客观必然性的无情制约中争取可能争得的最佳结局。因此卦爻辞从来不把问题说死,总留给人一块可供回旋的余地,任其施展自己的思与力。你看,既济的卦辞是怎样说的:

既济亨小,利贞,初吉终乱。

小字当为衍文。六十四卦无“亨小”之义。“小亨”之义倒是有的,如旅小亨、巽小亨,确实是小亨,既济是亨之大者,不宜云“小亨”,故“亨小”亦不是“小亨”之颠倒。孔子的《彖传》言“既济亨,小者亨也”,意谓在既济这个时代,举凡天下人与事无论大小,无不能亨,大道大德大人物能亨,小道小德小人物也能亨。“利贞”,既济三阴三阳当位又正应,六爻当正正,各得其所,故曰“利贞”。此既济之“利贞”,系指客观情势言,非谓人当如此。处在既济的时代,人的问题主要不在正与不正,而在认清既济的发展趋势是由吉而乱,然后思患而豫为之防。

卦辞中“初吉终乱”一句是卦象卦义之所在。卦中下体六二柔而得中居正,恰是吉象。初指整个下体而言,非谓初爻。下体吉说明既济当其初始阶段,亨是不成问题的。但是发展下去,到达上体即终的阶段,济将向未济转化,吉将被乱取代,亨当变为不亨。《彖传》解释“初吉终乱”说:“初吉,柔得中也,终止则乱,其道穷也。”“初吉”是客观当然之情势,“终乱”也是从天之道出发,看出天之道已发展到穷尽的地步,由吉而转乱,势在难免。但是卦辞“终乱”一语经孔子《彖传》的灵活点染,变为“终止则乱”,含义就丰富完备

了。一个“止”字，强调了人为的因素。人在既济之时如果知不当止，知道艰苦持守，小心经营，不坐享太平，止于安乐，则不必至于乱。“终止则乱”简单四字道出了一个深刻的哲理。人处既济时代，初始获吉不难，可谓顺理成章，得来自然并不费心思，时间一久，到了既济之终，乱不惹而自来。不是既济之终必致乱，人于既济之时而生止心，才是终乱的根源。就一个人说，处心满意足时，易生止心，止心生则怠惰不勤，怠惰不勤则有患而不知豫为之防；有患而不知豫为之防，则乱必不可免。就天下国家说，太平既久，则人苟安，止于逸乐。君临天下国家者此时最当深自省惧，至兢至慎，不使至于止极，止极则衰乱接踵而至。

从既济卦辞“初吉终乱”和《彖传》“终止则乱”两句话看得出来，《周易》极重视终始问题。人对待一件事情，处理一个问题，举办一项事业，经历一段境遇，势必面临一个发展变化的过程。这个过程的关键，《周易》认为在始与终。始与终的问题解决妥当，全部过程也就顺利完成。终始的问题要害在于人的主观能动作用。事情总有一个开头和结局，如何创造一个好的开头，得到一个理想的结局，人是重要的。但是人处在一定的具体环境中，受客观条件的制约，不可能为所欲为。人要清醒地认识自己的处境，根据处境决定行为的方向。在既济之时，要慎始，要虑终，豫防濡首之厉。《周易》强调终始问题是一贯的，不仅在既济一卦。《系辞传下》说：“惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”既称《易》之道，可见终始问题并非偶而提及的见解，实乃《周易》哲学的精华之一。

九、从“濡其尾无咎”到“濡其首厉”

现在分析既济的六条爻辞。卦辞揭示卦象卦义，即表述全卦的思想内涵。一般说，卦是静态的，因此卦辞表述的思想适用一

卦，是对这一卦的概括。爻辞揭示爻象爻义，即表示这一爻的思想内涵。一般说，爻是动态的，六条爻辞连起来共同表达一卦自始至终的变化。王弼说“卦者时也，爻者适时之变者也”，即是此意。

既济的爻辞大体上是贴切卦义的。卦之义是“初吉终乱”，那么爻义呢？请看六条爻辞。

初九，曳其轮，濡其尾，无咎。

六二，妇丧其茀勿逐，七日得。

九三，高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

六四，繻有衣袽，终日戒。

九五，东邻杀牛不如西邻之禴祭，实受其福。

上六，濡其首，厉。

这六条辞写出来，我们立即会发现没有一条吉，最好是无咎。和卦辞比较有不同，卦辞讲“初吉终乱”，肯定既济之初即下体之爻是吉的，爻辞为什么不言吉？卦辞言“初吉”是根据六二“柔得中”而来，意在指出既济之下体存在着获吉的客观情势，即可能性。可能性只是可能性，要变为现实尚待人的主观努力争取。所以爻辞不言吉。不言吉，人才能发挥自身的作用，事实上获吉。若言吉，反而会松懈人的意志，事实上得不到吉。

六条爻辞可分两组看，下体三爻为一组，意义与卦辞“初吉”相对应，上体三爻为一组，意义与卦辞“终乱”相对应。下体三爻是由未济达到既济，但尚未达到既济的阶段。这个阶段，就一个人说，一项事业接近完成尚未完成，一个目的接近达到尚未达到。就一个国家说，社会接近大治尚未达到大治，人民接近安居乐业尚未达到安居乐业。这时候的问题是弄得不好，功亏一篑，但还不至于耽于安乐，乐以忘忧。所以既济下体三爻爻辞的意思主要是如何小

心翼翼地争取达于既济而不发生失误。

“初九曳其轮濡其尾无咎”，总的意思是初九宜特别谨慎，不可轻举妄动。初九以阳刚居下，上与六四正应，又在火体，其上进之志锐甚。既济之初如此性格是极端不利的，务须全力克制，切切防止急躁冒进。但是初九上进之心太大，要想克制，必须花大气力。“曳其轮，濡其尾”方得无咎。车欲前行，倒曳其轮，使之不得进；狐之济水，必揭其尾，今不揭其尾而濡其尾，使之不克济。曳轮濡尾方可止进无咎，说明稍稍疏忽马虎，听任前行，后果都是不好的。初九居卦之最下，故曰尾曰轮。

“六二妇丧其茀勿逐七日得”，六二以柔居柔，故称妇。茀，郑玄《周易注》说“车蔽也”（见《经典释文》引），即掩盖车门的帘子。古人乘车，男子立，妇人坐。妇人坐乘，必有车茀。七日，日之数以十为盈，五日得盈数之半，不及半称三日，过半则称七日，皆就时间长短言，不是从卦气的角度说的。六二与九五正应，本该得志，无奈时已既济，九五不是有为之君，无意重用六二这个贤才。六二此时宜自守中道，以待时变，到时候，茀必失而复得，目前不可患得患失，逐逐无已，初九是极力克制不动，六二则需待勿逐可也。

“九三高宗伐鬼方三年克之小人勿用”，初九与六二居卦之下位，当欲济未济之时，宜曳轮濡尾，丧茀勿逐，止于进慎于行。至于九三，下体到了终极，即将达于既济。到了必须行动的时候，九三本身又以刚居刚，具备文明之德，有责任也有能力完成既济的大业。但是既济并非一蹴而就的易事，九三必须进行一番艰苦卓绝的长期奋斗而且谨慎小心为之，才能达到。所以九三有高宗伐鬼方之象。高宗是殷商著名明王、中兴之君武丁，曾振衰拨乱，远伐不服，使国家达到既济的中兴局面。爻辞举此为象，意思是说九三欲担起既济的重任，须进行长期的奋斗，奋斗中且要防范不使小人得势，钻了空子。

既济下体三爻正当既济未济之时，天下国家尚未至于升平盛世，人们还不会滋生懒散怠惰之心，从总体上看是吉的，故卦辞云“初吉”。这时应注意小心谨慎，不可轻举妄动，故初九、六二云曳轮濡尾，丧弗勿逐。但是到了达于既济的关键时刻，则必须坚决行动，做长期的、艰苦的奋争，故九三曰高宗伐鬼方，三年克之。

既济上体三爻，情况发生变化，既济已经达到，事业已经完成，问题已经解决，天下已经达于大治。一切均进入最理想的状态，应当说是再好不过的了。但是，这也正是大治之中潜伏危机的时候。此时人们最易滋生止心，止于安乐而忘远忧，结果走向反面。卦辞讲“初吉终乱”之“终乱”所指即既济上体之事。《彖传》释作“终止则乱”，进一步指出既济之所以终乱，是由于人们于此必生止心。人生止心则必乱，人不生止心则不必乱。关键在于人。人生止于安乐之心，事情就要变糟。“大象”因此警告说君子处既济之时应思患而豫防之。思患是《周易》极重视的问题。屡次谈到。否卦九五曰“其亡其亡，系于苞桑”也强调居安思危的重要意义。《系辞传下》据此加以发挥，说：“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”爻辞的作者如此强调安不忘危，治不忘乱的问题，显然是身处治世而又得国居高位的人。若将文王与周公相比，此人更像周公。

既济上体三爻因此主要是思患防患的问题。“六四繻有衣袽终日戒”，王弼《周易注》说“繻宜曰濡。衣袽所以塞舟漏也。”濡渗水。衣袽，废弃的破衣烂衫。古人乘船以济，常备衣袽，遇漏以塞之。船不必常漏，衣袽须常备，有备而无患。六四在下体之上，既济已经实现，且近君居险，处多惧之地，取繻有衣袽之象，再恰当不过。它最需要思患而豫备之。“终日戒”，时刻不忘危不忘亡，更增加了六四思患防患的危机感和紧迫感。“终日”与乾九三“君子终日乾乾”的“终日”义同。时时刻刻皆然，无有瞬息懈怠。患难并未

发生,主观上要想它马上要发生。越是如此,患难越不能发生。

“九五东邻杀牛不如西邻之禴祭实受其福”。东邻西邻不宜确指什么人,也不必指定在卦中各代表哪一爻。东邻西邻只是彼此之辞,不过用以指代九五可能有的两种思想,两种态度而已。杀牛是盛祭,禴是只用黍稷沼毛的薄祭。祭祀之致福与否不在盛薄而在主祭人的诚敬。诚敬与否不在祭品之盛薄,在祭之时是否恰当。祭不以时,杀牛也难致福;以时祭,即使黍稷沼毛,也必致福。九五处既济之天下治平的时代,阳刚中正,且居君位,骄奢之心易萌而诚敬之意必不足。爻辞讲的是祭之盛薄问题,而实际上它告诫九五勿忘时变,既济既已到来,未济就在后面,不要自恃势大物丰,要始终怀抱一颗诚敬的心安民济世。九五能否做到呢?能。它是禴祭之西邻,会“实受其福”。《周易》以阴为虚,阳为实。九五是阳爻,所居坎体又是阳卦,九五就是“实”,受福的就是它。

“上六濡其首厉”。从画卦自下而上的顺序说,初爻为始为本,上爻为终为末。从成卦的角度说,上爻是卦之首,初爻是卦之尾。故“濡其首”指上六自身。厉,危厉但未及于凶,尚有转危为安的可能。若及于凶便无可挽救了。上六处在既济之终,坎险之极,自身又是阴柔之才,其道穷极,已达衰乱的地步,象狐之涉水而濡溺其首,危厉可想而知。《彖传》说:“终止则乱,其道穷也。”在上六表现出来了。爻辞既然言厉不言凶,则当有挽救的希望。故“小象”说:“濡其首厉,何可久也。”《易》言厉皆有一定的深意,非决绝语,与言凶言悔言吝不同。屯上六、否上九、离九三、中孚上九、小过九四及本爻“小象”言“何可久”,“何可长”,“终不可长”等,都有两层意思。自客观上说,物不可终穷,穷极必变,既济之后,未济即将开始,濡其首厉的局面不会持续太久。从主观上说,上六宜见厉知返,否则濡首之厉将转为凶,到那时悔之晚矣。

总之,既济上体坎,出明而入险,既济开始向未济转化,三爻皆

渐渐不好。六四“濡有衣袽终日戒”，要求终日不懈地思患防患，时刻保持如坐敝舟而水将骤至的忧患意识。六四不好的端倪已经显露。至九五，强调求实不求文，要诚不要盛，杀牛不若禴祭，用意也是示以警惧，处在既济治平，物大丰盛之时，务须守以损约，行以诚敬，更加表明既济至于九五，就时来说，表面上好，其实不好。上六则时不好至极，濡首之厉，等于宣布既济时代即将过去，犹如饮酒至酩酊，花开已离披。然而既济将结束毕竟未结束，濡首之厉尚未至于凶。若人之主观认识清楚，防患救患，患非绝对不可避免。

既济本是好时代，但是内里自始至终潜藏着转为不好的危机。故卦辞言“初吉终乱”。它告诫人们处在既济时代，要紧的是慎始虑终，思患防患，小心翼翼，履薄临深般地走过。

十、未 济 卦 辞

未济卦辞与既济卦辞明显不同，有必要进行分析。它们不同，却又是相联系的，和乾坤两卦的卦辞一样，反对着，却又联系着，密不可分。在六十四卦的其它反对卦中看不见这样的特点。

未济卦辞曰：“未济亨，小狐汔济，濡其尾，无攸利。”既济亨，未济亦亨，二亨的含义有所不同。既济是矛盾已经解决，事业已经成功，斗争已经止息，天下治平的时代，它的亨是大者亨小者亨，大事亨小事亨，无所不亨的亨，而且是已然之亨，亨已成为现实。但是，既济的亨里埋伏着危机，因为矛盾看来解决了，实际上没有解决，斗争看来止息了，实际上不能止息。天下既已进入治平时代，接着便有乱的可能。既济必然是初吉而终乱的。人们处在既济的时代，重要的是勿生止于安乐之心，否则的话，“终止则乱”。总之，既济的亨是全面的亨，已然的亨，因而也是最容易失去的亨。

未济的亨是未然的亨，部分的亨。亨只是一种可能性，能否

亨,要看事态的发展和人的主观努力如何。未济的亨一开始就是有条件的,满足条件能亨,不满足条件则不能亨,因此未济的亨是最难得到的亨。“小狐汔济,濡其尾,无攸利”。汔,几。小狐,与老狐相对而言。老狐经验丰富,行动戒慎恐惧,履冰犹听,唯恐陷入,涉水就更不忘举尾,故可以济,可以济则亨。小狐不知畏惧而果于济,看来可以济,但是它不知举尾而濡其尾,几乎既济而结果未能济。这就是说,未济之亨是部分的,老狐能亨,小狐不能亨;未济之亨是有条件的,小心谨慎者能亨,大意莽撞者不能亨。

未济为什么能亨呢?《彖传》说:“未济亨,柔得中也。”既济《彖传》说:“初吉,柔得中也。”二卦皆以“柔得中”为善,但情况不同。既济“柔得中”指六二居中得正,未济“柔得中”指六五居中。既济之六二与未济之六五,都在离体。都在离体,为什么一为既济一为未济?六二“柔得中”是离体居下,一开始就得“初吉”,所以卦叫既济。六五“柔得中”是离体在上,亨是有条件的,开始时不能亨,所以卦曰未济。

未济“小狐汔济濡其尾”,小狐不能济,不能亨。小狐为什么不能亨?《彖传》说:“小狐汔济,未出中也。”“小狐汔济,濡其尾”是未济卦象卦义之所在,未济之所以为未济,以此。“小狐汔济濡其尾”的卦象表现在卦之下体坎。所以未济以内卦为主,“未出中”指九二。九二是个阳爻,上有六五之应,似乎能够走出坎险,但是它阳刚居阴位,发挥不了阳刚应有的作用,结果未能出险。无力出险又必须出险,所以才有“小狐汔济濡尾”之患。阳爻在未济都失位,起不了作用,故《杂卦传》说“未济,男之穷也。”既济也以内卦为主,但既济内卦是离不是坎,六二是“柔得中”不是刚得中,遇事能委曲小心处之,故有“初吉”之象。

总之,未济之所以能亨,根据在上体离卦之六五“柔得中”。未济之“小狐汔济”,将济而终于未济,根据在下体坎卦之九二“未出

中”。九二之“未出中”是主要的,具有决定性的意义。既济之所以得“初吉”,根据在下体离卦之六二“柔得中”。六二之“柔得中”是主要的,具有决定意义的,其“终乱”也是由它得来。有初之吉,才有人心之止,有人心之止,才有终之乱。

既济未济两卦卦辞既然如此不同,那么它们的联系表现在什么地方? 乾坤二卦的联系极显著,乾健坤顺,天施地生,二者相互依存,互为前提,其内在的逻辑联系,可谓一目了然。既济未济二卦联系不甚明显,有待分析。它们在宏观上的联系我于上文第七节中已略作阐述,这里仅从微观的角度做一点补充。未济的取象是济水,这是明言了的。既济取象是“初吉终乱”,没说济水问题,然而细绎其意,知“初吉终乱”所指也是济水,这在它的爻辞中可以看出。二卦取济水之象,都是为了表达终始之义。这一点也是极清楚的。卦义与卦象分不开,卦义务必由卦象表达,卦象是为了表达卦义而存在;二者又都通过卦辞表现出来。这是一般情况。既济未济二卦有一点特殊,而这一点特殊之处恰好表现出它们的密切关系。既济之“初吉终乱”,很像直抒卦义,卦象反倒在它里面暗藏着;虽暗藏着,其形影还是依稀可见的,那就是济水,而且狐济水。未济之“小狐汔济濡其尾”,是以狐济水为象,无须说明,一见便知。它蕴涵的卦义其实也清楚,那就是终始问题。具体地说,它要讲的道理是未济犹如小狐济水,始济而终未济。由此推想既济,既济当是老狐济水。老狐济水当无问题,本该济得过去,然而问题恰恰出在这里,老狐干练圆熟,知道揭尾而渡,尾不至于濡,但是却因此而居乐忘忧,终于濡其首而厉。它要抒发的思想也是终始之义,具体地说,是始济顺利而终于不免出麻烦,犹如老狐济水,始知举尾,而终不免濡首。再概括一点说,既济未济都重终始之义,都说虑始重要,又都知克终尤难。二卦取相同的狐济水之象,蕴涵一样的终始之义。至于既济卦辞言义而不明言象,未济卦辞明言象

而不直言义，二者采取不同的表现方法，正说明它们有着互补的关系，犹如文章中上下句之互文见义。

十一、未济内卦三爻之辞

未济内卦三爻之辞是：

初六，濡其尾，吝。

九二，曳其轮，贞吉。

六三，未济，征凶，利涉大川。

这三条爻辞与既济之内卦三条爻辞相比较，取象大体为一路，都有濡尾曳轮，也都有征的事情。然而各爻之义不同。总的来说，既济内卦强调处既济之始应小心谨慎，勿躁动冒进，故初九言“曳其轮，濡其尾，无咎”，六二言“妇丧其茀，勿逐，七日得”，告诫人们此时宜慎行。至九三言“高宗伐鬼方，三年克之”，时机成熟，方可行动。不动则已，一动便要务取成功。三爻都是说，应当如何。未济内卦是说处在未济之始可能如何，意谓不是希望它那样，而是它必然那样。

未济初六“濡其尾吝”。初六居坎险之下又与九四正应，必欲上行，所以它非济不可，然而它自身是阴柔之才，九四亦不中不正，不会来应援它，故有“濡其尾吝”之象。是小狐不当渡而渡，结果濡湿了尾巴。既济初九亦云“濡其尾”，初九阳居离火之下，上与六四应，其上进欲渡之心亦锐甚，但它能自我克制，故意“濡其尾”以止渡。同是“濡其尾”，在既济谓当渡而慎于渡，慎于渡而能不渡，故无咎；在未济谓不当渡而急于渡，急于渡而不能渡，故曰吝。

未济九二“曳其轮贞吉”。曳其轮，倒曳其轮使车不进。既济

初九“曳其轮”，此未济九二亦“曳其轮”，二者都是阳爻而位不同，位不同即时不同。既济初九“曳其轮”是出于自我克制，未济九二“曳其轮”是它本然如此，是以刚居柔而得中决定的。由居中而能“曳其轮”，由“曳其轮”而获吉，故曰“贞吉”。贞即正。九以阳居二之阴位，本不正，但居中不正亦得视为正。

未济六三“未济征凶利涉大川”。朱熹《周易本义》以为“疑利字上当有不字”，近是。“征凶”与“利涉大川”是矛盾的，古人为弥合矛盾，乃尽力委曲圆通，然而无不穿凿，难令置信。其实古人辗转抄书，脱一字未足奇。若有一不字，原是“不利涉大川”，爻义便顺理成章。六三居坎险之上，应当出险也可以出险，但在未济之下体，阴柔之才，不中不正，它无力克济，最好不要行动。然而它要行动，行动必凶。做一点小事或许成功，欲涉大川，干大事业，是绝对不可行的。

十二、“伐鬼方”与三“贞吉”

既济九三曰“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用”，未济九四曰“贞吉悔亡，震用伐鬼方，三年有赏于大国”。既济九三与未济九四皆取“高宗伐鬼方”之象，这是因为既济未济二卦是既反又对的关系，既济的九三翻过去就是未济之九四，合该取象相同。这种情况在《周易》并非绝无仅有。损卦六五言“十朋之龟”，翻过去就是益卦六二，故又言“十朋之龟”。夬卦与姤卦由于同样的原因，夬九四与姤九三都取“臀无肤，其行次且”之象。由于时位不同，相同的象在不同的卦里其义是有差别的。“伐鬼方”是当时人们熟知的伟大、正义、艰苦的事业，一提及它，人们会立即想到全力以赴，艰苦卓绝的精神和胜利后天下既济治平的景象。既济至九三，既济之大局已定，“伐鬼方”已经胜利，故云“三年克之”。未济之九四则未

济虽已过去,但既济尚在争取中,“伐鬼方”的斗争正在艰苦进行,故云“震用伐鬼方”。“三年有赏于大国”,言伐鬼方的三年当中犒赏军队经常不断,意与师卦九二之“王三锡命”同,而与师卦之上六“大君有命,开国承家,小人勿用”不同。既济九三云“三年克之,小人勿用”,意同于师卦上六,而与师卦之九二不一样。战后论功行赏,是突出战胜后施政之谨,战争中进行犒赏,是强调战争用力之甚。又,既济九三、未济九四皆非尊位,何以取殷明王武丁之象?原来《周易》有的论其位其人,有的论其时其事。这两爻所论乃上下体之交的时和伐鬼方之事,而与是否君位及伐鬼方为谁无涉。

未济一卦凡三“贞吉”。九二“曳其轮,贞吉”,是一“贞吉”。九四“贞吉悔亡,震用伐鬼方,三年有赏于大国”,是二“贞吉”。六五“贞吉无悔,君子之光,有孚吉”,是三“贞吉”。三个“贞吉”加六五爻辞之后还有一个吉,一卦共四吉。这一点也值得一提,未济爻辞吉字四见,而既济六爻以无咎为最佳。足见既济时代虽好,天下治平,物大丰盛,而落实到具体的人与时,却不见得好。未济作为一个时代,不如既济那样亨通,而表现在六爻上,竟往往得吉。这里突出了人的主观作用的重要性,人的能动性 with 客观环境打交道的过程中并非无能为力。既济的时代易使人萌生止心,耽于安乐而忘忧患在前,未济的时代反而会令人警戒惕惧,少生凶吝。这辩证的思维方法在中国人传统思想文化的形成中曾起过很大作用。

未济三“贞吉”之意义略有不同。九四“贞吉悔亡”之“贞吉”是戒辞,意谓九四本有悔,若能“贞吉”则可悔亡。九四不中不正,何以曰“贞”!此贞字不是正的意思,宜释作贞固,固守,即今语所谓坚定不渝之意。那么九四固守什么,九四的悔又在哪里。九四的悔在于它以阳刚居柔位,不正。它应固守、坚持的正是它的阳刚之性和阳刚之力,以此不懈地去争取伐鬼方的胜利。如此方可克济获吉,而将原有的不正之悔抵销。

九二与六五之“贞吉”，贞字应释作正。九二与六五，位亦不正，但它们都得中，得中即可视作同时也得正。所以贞字在此非戒辞，是爻中固有之象。九二因居中得正，获吉是可以理解的，其辞曰“贞吉”，容易明白，不须赘言。六五为什么能够贞吉而无悔？首先，无悔好于悔亡，有悔而亡曰悔亡，无悔则是根本没有悔。再者，六五居离体之中，是文明之主，以柔居刚位又与九二之刚应，既文明柔中又善求在下之贤，九二亦乐于辅佐它，它必然以柔中贞正而吉，由吉而无悔。《周易》六十四卦中四、五两爻连言悔亡、无悔的还有咸卦和大壮，情况略同，读者可对照看。

值得注意的还有一点，未济六五爻辞有两吉字，意义是不同的。前吉得之于贞正，得之于六五之德，可谓德之吉。后吉由于“君子之光有孚”所致，是因功得吉，可谓功之吉。六五是离火文明之主，故称“君子之光”。六十四卦中离为上体的还有七卦，而只有未济六五称“君子之光”，原因是此六五处未济时代，它以自己的才德使未济走向既济，天下国家由乱而趋于治，它的功和它的德是相称的，故曰“有孚吉”。未济之世遇六五之光辉，犹如雨后日光，焚余山色，比常时更显然可见。

我概要地说了乾坤和既济未济四卦。这四卦在《周易》六十四卦的排列中具有决定性的意义。《周易》的哲学主要地通过六十四卦卦序表现出来，而六十四卦卦序框架结构以这四卦为支柱。乾坤居首，乾先坤后，反映周人哲学的宇宙论和周人以“尊尊”观念为主的社会意识形态的确立。乾坤两卦的重要意义，我不须再费口舌，只再提醒一次读者注意就够了。因为关于乾坤的观念在中国人的头脑中不感生疏，它甚至常常从我们的意识中很随便地流淌出来。既济未济两卦在六十四卦卦序中的地位实际上不亚于乾坤，《周易》关于世界处于永恒的变化之中，变化表现为有次序的过程，过程有始终，但变化之世界、世界之变化，是永无止息的，旧过

程结束之后是新过程的这一深刻、伟大的辩证法思想，正是由既济未济两卦反映出来的。但是它们的名气不大，影响不广。人们在实际生活中极少提及它们，因此我有必要在此多说几句。

既济与未济是既反又对的两卦。这样的卦还有泰和否。至于既反且对，六爻上下刚柔皆应的却唯有既济未济。既济未济在六十四卦中特殊的程度仅次于乾坤二卦。乾坤居六十四卦之首，既济未济在六十四卦之终。乾坤合观是《易》之门，既济未济合观反映《易》有终结又无终结。乾坤密不可分，既济未济也密不可分。既济初上濡尾濡首，未济亦然。伐鬼方与曳其轮，二卦共象，唯差位而已。两卦皆由坎离构成而所重全在离。既济离在下，初、二、三三爻讲求济如何谨慎而为。上体是坎险，四、五、上三爻渐渐由既济而未济，表明“物不可穷”。未济离在上而坎在下，足见未济之始就是既济之终。既济之时已经潜伏着未济。未济内三爻讲未济之事，初六有濡尾之吝，九二言曳轮之贞，六三戒以征凶位不当。外三爻进入离体，离为明，情况逐步好转，九四伐鬼方三年有赏，经过艰苦奋斗，未济将转为既济。六五君子之光有孚，吉而又吉，天下既济治平之日又至。上九天下既已升平、饮酒自乐无咎，然而极易沉湎于酒而不知节，于是又埋下危险的契机。

六十四卦是事物发展变化的一个长过程，既济是这个长过程的终结。然而“物不可穷”，过程有终结但不会真正终结，旧过程终结之时新过程已经开始，所以六十四卦之最后一卦是未济不是既济。既济未济两卦合为一体是六十四卦之终，犹如乾坤两卦合为一体是六十四卦之首一样。既济与未济的关系以及它们自身六爻的变化充分反映《易》变易的终始之义，这终始之义不能归结为循环论。应当承认，作《易》的人已经模糊地意识到一个伟大的真理，即：事物是依否定之否定的形式向前发展的，后面总是否定前面却又包含着前面。

第十章 《易》象数学评说

一、易学的分裂与变异

任何学问或学说一旦被创造出来,在千万人手中玩来索去,那么它在不断深化的过程中发生分裂与变异也是命中注定的了。当前代人的认识水平和知识储量不足以打开古代社会之谜,而被后代人猜透谜底时,这就是学问的深化;但是当前代学问与后来出现的文化因素发生联系和交织的时候,这就是学问的变异。这种与深化相伴随的分裂变异的结果,如果使那种学问的创始人死而复生也会瞠目结舌的。充满“神秘”色彩的易学也没有逃脱这个“劫数”,它的学术倾向最终也分裂为两大派别——象数派与义理派。在介绍和评价这两个学派的成败得失之前,我们有责任先说明什么叫“象数”、“义理”。

象数是《周易》中原有的东西。《系辞传》:“圣人设卦、观象、系辞焉而明吉凶。”《说卦传》:“幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义。”那么卦、象、辞就是《周易》可被感知的三个组成部分。卦是由三画组成的八经卦以及此后八卦相重由六画组成的六十四别卦,象指卦象与爻象,它们是作《易》者于宇宙万物中为卦爻所取的法象,因为只有通过取象,那些处于六十四卦不同位置上的卦爻才能借助所

取法象得到说明,否则六十四卦将不能表达任何思想和意念。《系辞传》:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”辞是彖辞(卦辞)、爻辞,这是用文字表达的卦爻之义。辞在《易》的产生发展过程中是出现稍晚的东西,它是通过卦爻之象得到的,孔子说:“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。”因而卦、象、辞是《易》得以自明不可缺一的三种形式。三者是一致的,共同表达一定的意。

“八卦以象告,爻象以情言”,六十四卦若没有象,辞就无法得到,因而学易象是至关重要的。这好比古代结绳记事一样,当我们发现原始民族那一串大小不同,形状各异的绳结时,我们并不能据此复原出一部原始生活史来,然而只要有人一边指着系好的绳结,一边指着正在进行的战争,我们便对此结的丰富内涵恍然大悟,并写下像“高宗伐鬼方,三年克之”那样的辞来。晋韩宣子聘鲁,观书于大史氏,把易称为“易象”。《系辞传》说:“是故易者,象也。象也者,像也”,充分说明了象在《易》中的重要意义。卦爻取象什么事物,是令人困惑的问题,孔子赞《易》作《彖传》、《象传》主要是通过取象来解释卦爻之义的,他在《系辞传》中特地指出:“彖者,言乎象者也。”八经卦似乎有其基本的取象,《说卦传》:“天地定位,山泽通气、雷风相薄,水火不相射,八卦相错”后人皆以乾为天,坤为地,震为雷,艮为山,离为火,坎为水,兑为泽,巽为风。如用动物取象,则“乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡,坎为豕,离为雉,艮为狗,兑为羊”。用人体取象则“乾为首,坤为腹,震为足,巽为股,坎为耳,离为目,艮为手,兑为口”。无论怎样取象,其基本性质是“乾健也,坤顺也,震动也,巽入也,坎陷也,离丽也,艮止也,兑说也”。在这些众多的取象中,若用今人的思维方式来分析,其间或有莫名其妙甚至自相矛盾者,而对于古人来说,它们可能是充满必然联系而不可移易的。用语言传达思想时是有缺欠的,孔子已说过“言不尽意”,

那么用卦象表达的卦义就更不确定,卦爻取象的变幻莫测,对于今人来说更难以单单依靠卦爻之象确切了解卦义,我们只好把象与辞结合起来,“观象玩辞”推测卦义。

数主要运用于占筮定卦。《周易》与龟卜不同,龟卜把龟甲修整完毕,用火一灼,现出兆象,然后对照占书审视兆象就可以断定吉凶,它不需要数的概念。而《周易》求得一卦,必须用五十五根代表天地之数的蓍草,先去其六,再经过摹拟天地运行的四营(分二、挂一、揲四、归奇)十八变,得到七、八、九、六,才能确定阴阳,画爻成卦,如果这套郑重其事的活动离开数的基础则无以定卦来占吉凶。《左传》僖公十五年晋人韩简论龟卜占筮之别曰“龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数”。此外,每卦六爻,分为初、二、三、四、五、上也是用数字做的序号,没有数就没有《易》,所以《易传》不厌其烦地讲到数对于《易》的意义,或曰“参天两地而倚数”,或曰“极数知来之谓占”,“参伍以变,错综其数……极其数,遂定天下之象”。换言之,如果把六十四卦喻为输入计算机中的程序,那么倚数求卦就是检索你所需要的信息。

凡占卜吉凶必须有一种先验的假设,这就是占卜之书。《史记·龟策列传》保存了古代卜书一些内容,而《周易》则是完整的占筮之书。古人认为人类社会与宇宙自然存在着一致性,所以古人把他们长期观察、体验、归纳得来的自然观拿来做了指导人类行为的依据或假设,六十四卦所蕴藏的“义理”其实就是这种自然观。作《易》者的最初动机并不是要写一本哲学著作,而是要遇事决疑,教人寡过。但里面反映了它的哲学思想。

六十四卦最初并没有文字说明,它是一种无声的语言,在文字被创造出来之前,人们大约都熟知这些卦爻符号的取象,它们就像画在岩壁上的图画一样,一看就心领神会,直到文字出现,有了更方便的表达思想的工具,人们才在卦爻之下系之以简单的文辞,即

今所见的彖、爻之辞。就《周易》的表达方式而论它是通过迂回曲折的方式表达思想的,这就给后来留下穿凿附会的很大余地。

《易》之制作原本是草昧时代人们企图掌握自身命运的一种笨拙的努力,它尽管笼罩了一层迷信神秘的气氛,但无可厚非,因为它与广大社会成员的认识水平是一致的,人们毫不怀疑地按照它的指示行事,成功则归功于它,失败则另找原因。从社会发生阶级分化以后,生活在社会底层的劳苦大众被剥夺了享受文化教育的权利,因而他们的认识能力长期停留在原有水平上,他们相信占卜,统治者就用占卜欺骗他们。而社会上层特别是知识阶层早已抛开了它的迷信,从而发现了它的哲学价值。阶级分化的加深诱导了易学最初的分裂。这一分裂出现在春秋时代,从《左传》一书看到《周易》在当时社会生活中仍然是占验吉凶的工具,孔子赞《易》却以天道人事为归宗而不及卜筮。

秦始皇用李斯议焚书坑儒掀起中国历史上第一次文化专制主义运动,在儒家六经中《周易》独以卜筮之书未蹈秦火,这就意味着秦王朝所容忍的仅仅是它的宗教迷信,而由孔子开创的《周易》哲学和伦理学却被宣判了死刑。在专制主义下学术上的自由探讨被认为是有害的。汉初废除挟书律是对知识界有限的让步,所以经学的解冻并不能消除秦王朝留给儒生的恐惧心理,战国思想穷究天人之际、性命之理的学术倾向是黄鹤不返了,汉政府对儒生诱以爵禄,迫令他们作粉饰升平的点缀。公孙弘治《春秋》以白衣而致三公,大大刺激了知识界贪荣华求富贵的欲望,曲学阿世是这个时代的治学倾向。蒋伯潜先生对西汉经学有如下一段描述:

西汉经生又有所谓“通经致用”之说,如治《易》者有灾异一派,昌邑王贺在位时,能预知霍光之谋废立,而《洪范》五行可以察变,《禹贡》一篇可以治河,《诗》三百可以当谏书,《春

秋》可以决狱。此种致用之法殆与后世读《孝经》以退黄巾，读《大学》以退敌兵，自今日观之，殆同一迂诞耳。且所谓《易》之灾异，《书》之五行，《齐诗》之五际六情，《礼》之封禅群祀，《春秋》公羊大家董仲舒求雨闭诸阳，求晴闭诸阴之法术，殆莫不有方士的色彩，迷信的意味。盖自秦始皇汉武帝迷信方士神仙，加以提倡之后，起于战国时燕、齐二国之方士势力大盛，不特其迷信妄诞之说深入人心，曲学阿世之经生亦复以求媚世主之故，采以缘饰经术，儒家已与方士混合为一矣。此二者，皆西汉经学之短也。

秦汉专制主义固然是窒息了《周易》哲学的主要原因，而汉儒学风在易学堕落过程中也不能忽视。孔子门人治学有“传道”与“传经”二派，前者如曾参，受孔子学说力求“一以贯之”，此后又有思孟荀况。后者如子夏，务求“博学多识”。易学本来是思想性极强的著作，而传自子夏之门，治《易》以训诂章句为足。汉儒通一经即可列为博士，各有“师法”，壁垒森严。这样的学风和制度所能造就的至多是一些思想贫乏，孤陋寡闻，保残守缺的人，他们在学术上达到的境界使他们无力担负起探微阐幽的使命。

刘邦由泗水亭长得天下，有必要对先前那段乡下无赖史作适当的修改，有些嗜痔如命的知识分子就争相援引经术来论证刘氏政权的合理性，到东汉初流为谶纬学说，《通卦验》、《稽览图》、《是类谋》之类成为与《周易》相表里的典籍，东汉经学家如荀（爽）、刘（表）、马（融）、郑（玄）、虞（翻）、陆（绩）不以为灾异纬候去孔子之学越来越远，纷纷引纬书解易，视为新发明。灾异纬候本为易学题内所无之事，因此他们不得不滥用象数穿凿附会，于是在两汉四百年中形成了一个易学的支流——象数派。

孔子去世约七百年后，他所创立的易学哲学才由一个享年二

十四岁的青年——王弼重整了旗鼓。东汉易学的穿凿附会和烦琐哲学引起知识界的逆反心理,加之西晋时带有浓厚思辨色彩的老庄之学的兴起,促成了易学向义理的回归。《周易》哲学是一种起源较早具有浓厚原始色彩的哲学,老庄却是自公元前6世纪开始出现的哲学流派,这时候人们已经初步学会了运用概念来表达思想,不需要借助如象数那样的媒介,因此在它的影响下这个回归的易学哲学解《易》重于辞而略于象数。唐孔颖达修《五经正义》,《易》用王弼,两汉《易》著渐渐废弃,义理之学才成为一支洪流。

象数学既然是宣传迷信缺乏科学价值的学说,今天为什么要评介这种学说?第一,象数派还有一部分著作流行于世,例如唐李鼎祚《周易集解》搜集了两汉《易》注三十余家,清代学者以恢复汉学相号召,比较著名的作品有惠栋《易例》、《易汉学》,庄存与《卦气解》等,这些著作在帮助我们了解两汉学术思想是有意义的,便由此学《易》则舍本逐末误入歧途。第二,象数学在两汉流行四百年,它的影响自然波及同时代乃至后世的著作,其中影响最深的是古代天文律历学,如《史记·历书》太史公曰:“皇帝考定星历,建立五行,起消息”就是孟京卦气的反映,《汉书·律历志》至唐一行《大衍历》没有一部历法不用象数学说推步日月。此外一些注疏家也把大量象数学理论引入古籍中来,《汉书》孟康注:“分卦值日之法,一爻主一日,六十卦为三百六十日,余四卦震离兑坎为方伯监司之官。所以用震离兑坎者,是二至二分用事之日,又是四时各专主之气,各卦主时,其占法各以其日观其善恶也。”也是用卦气之说。更加有趣的是孔颖达虽取王弼注作《周易正义》,然而在《月令》孟春注疏中则说:“天地之气谓之阴阳,一年之中或升或降,故圣人作象各分为六爻以象十二月,阳气之升,从十一月为始,至四月六阳皆升,六阴皆伏;至五月一阴初升,至十月六阴皆升,六阳尽伏……”这是典型的爻辰说。

二、象数学评说

1. 卦气

卦气之说始于西汉孟喜而成于京房。卦指八经卦、六十四别卦，气指一年二十四节气。顾名思义，卦气是把《周易》与二十四节气结合起来占候灾异的。据《汉书·儒林传》说，孟喜得易家候阴阳灾异之书，乘田何之死，诡称受之于田生。所以卦气一开始就不是儒家所传的易学。早在战国后期，阴阳灾异学说就盛行了起来，很多先秦著作中留下了它的痕迹，例如《吕氏春秋·十二纪》篇末例有一段某季行某令，则风雨如何不时，草木如何枯槁，国家如何不祥的文字，但没有与六十四卦联系起来。

卦气说把六十四卦分为四正卦、十二辟卦（也叫十二消息卦）和四十八杂卦。震、兑、坎、离为四正卦，分主二至二分；其余六十卦中分出复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遯、否、观、剥、坤为十二辟卦，分为自子至亥二月辰，余四十八卦为杂卦。六十卦卦主六日七分。汉代在天文学史上已进入精确的历法时代，一岁岁实已实测为365.25天（ $1/4$ 日），所以又叫四分历。卦主六日七分，以 $6日 \times 60卦$ ，得360日， $7分 \times 60卦$ ，得420分，汉以一日为80分（《汉书·律历志》为81分）， $420分 \div 80分$ ，得5.25日，正合一年365.25日。如占人事，则四正卦为方伯，十二辟卦为君，四十八杂卦为臣。后来由二十四气又推出七十二候，《易纬·乾凿度》：“天气三微成一著，三著而成一体。”郑玄注：“五日为一微，十五日为一著，故五日有一候，十五日成一气。”一年二十四气就分为七十二候了。

孟氏卦气认为《易》起源于历法，这大概是对《系辞传》筮法的误解。《系辞传》说：“大衍之数五十（有五），其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象

闰……”“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。”孔子赞《易》确实常常用日月运行，四时成岁阐释《周易》的自然观，然而那仅是取象之一端，他说：“《易》广矣大矣”，“其称名也小，其取类也大”，“《易》之为书也广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”。古人自然观决不仅仅体现在历法上，把《周易》说成是对历法的抽象和摹拟，是对《易》“弥纶天地之道”的重大歪曲。

八卦方位见于《说卦传》，它说：“万物出乎震，震东方也；齐乎巽，巽东南也……离也者明也……南方之卦也……坤也者，地也……兑，正秋也……乾，西北之卦也……坎、水也，正北方之卦也……艮，东北之卦也”孟氏四正卦主二至二分，是在《说卦传》基础上郢书燕说式的发挥。

十二辟卦复䷗、临䷒、泰䷊、大壮䷡、夬䷪、乾䷀、姤䷫、遯䷠、否䷋、观䷓、剥䷖、坤䷁的卦画特点，由复卦一阳始生于下，至乾卦六爻纯阳，然后由姤卦一阴始生于下，至坤卦六爻纯阴，这个发展过程与一年由十一月冬至阳气初升到第二年五月夏至阳气大盛，旋而阴气始生到十月阴气大盛颇相仿佛，复卦“大象”曰：“先王以至日闭关，商旅不行”，临卦彖辞曰：“元亨利贞，至于八月有凶”看来把十二卦比作十二月的观念在孔子以前已经产生，而且孔子接受了这一思想。不过即使如此，也仅仅是以此取象，借以说明万物盈虚消长的原理，而并没有把十二卦局限于十二月。我们应该知道，乾坤两卦在《周易》中占有特殊的地位，《系辞传》说：“乾坤其《易》之门邪？”“乾坤其《易》之缊邪？”所以把它们放在六十四卦之首，具有乾坤交合生成万物的含义。在盈虚消长之外，过分夸大十二辟卦的意义，甚至埋没乾坤两卦的特殊地位，与《周易》的基本思想是不相符合的。

卦主六日七分是对复卦《彖传》的曲解。复《彖传》曰：“七日来

复,天行也。”本意是自姤卦始生一阴,经过遯、否、观、剥、坤至复始生一阳,其间经过七次变化,并非六十四卦主六日七分之意。郑玄引《易纬》说“建戌之月(九月、剥卦)以阳气既尽,建亥之月(十月、坤卦)纯阴用事,至于建子之月(十一月、复卦)阳气始生,隔此纯阴一卦(坤)卦主六日七分,举其成数言之,而云七日来复”。这里又把六十四卦主六日七分与十二消息混为一谈,建戌之月到建子之月其间相隔一月,而不是六日七分。六日七分是四分岁实际以六十四卦得到的,四分历出现于春秋战国之际,《左传》襄公二十八年说“岁在星纪而淫于玄枵”,充分表明当时还是观象授时时代,人们对岁实的测定还不能精确到两位小数。《周易》最晚是殷周之际的产物,作《易》之始人们如何能知道卦主六日七分?

卦气本来是占候的工具,《汉书·谷永传》说:“王者躬行道德,则卦气理效,五微时序。失道妄行,则卦气悖乱,咎徵著邮。”《后汉书·郎顗传》曰:“今春当旱,夏必有水。臣以六日七分候之可知。”如果用它来释《易》则迂曲支离无一可通。如井卦九五爻辞“井冽寒泉食”,意为清凉甘洁之井水人乐食之。虞翻用卦气解曰:“泉自下出,五月阴气在下,二已变坎,十一月为泉寒”,令人不知所云。

2. 世应游归

《周易》每卦六爻之间存在着一种彼此相应的关系。王弼《周易略例·明卦适变通爻》:“夫应者,同志之象也”;“故观变动者,存乎应”。孔颖达《左传》昭公五年正义曰:“卦有六位,初三五奇数为阳位也,二四上偶数为阴位也。初与四、二与五、三与上位相值为相应,阳之所求者阴,阴之所求者阳,阳阴相值为有应,阴还值阴,阳还值阳为无应。”所谓“世应”就是从六爻相应关系中附会出来的。《系辞传》“精气为物,游魂为变”,意谓天地万物处在永恒运动之中,气聚成形,为人所见。一物既成,旋又气散物亡,人所难知。所谓“游魂归魂”就是从这里借来的概念。

“世应”是西汉京房的“发明”，他把一卦六爻间的相应关系推广到六十四卦之中，将六十四卦按照八纯卦分为八组，每组八卦。八纯卦以下各卦分别称为一世、二世以至五世卦，其余两卦一曰游魂，一曰归魂。这叫做“八宫卦次”：

八纯	乾	震	坎	艮	坤	巽	离	兑
一世	姤	豫	节	贲	复	小畜	旅	困
二世	遯	解	屯	大畜	临	家人	鼎	萃
三世	否	恒	既济	损	泰	益	未济	咸
四世	观	升	革	睽	大壮	无妄	蒙	蹇
五世	剥	井	丰	履	夬	噬嗑	涣	谦
游魂	晋	大过	明夷	中孚	需	颐	讼	小过
归魂	大有	随	师	渐	比	蛊	同人	归妹

京房《易积算法》：“孔子《易》云有四易：一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯（八纯卦）为天易，游魂归魂为鬼易。”这显然是对《系辞传》“兼三才而两之”，“《易》有地道焉，有人道焉，有天道焉”的篡改。京氏将一卦六位三才之象移植到六十四卦中来就可以通过所谓“世应”关系来释《易》了。例如《系辞传下》：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。”《九家易》曰：“夬本坤世（五世），下有伏坤，书之象也（《说卦》：坤为文），上又见乾，契之象也（乾为金），以乾照坤，察之象也。夬者决也。取百官以书治职，万民以契明其事。契，刻也，大壮进而成夬（大壮，坤四世，阳进成夬），金决竹木为书契象，故法夬而作书契也。”又如解、谦卦彖辞曰：“艮，山。坤，地。（按谦卦䷎上坤下艮，此据一卦二体为解）山至高，地至卑，以至高下至卑，故谦也。谦者，兑世（五世），艮三与三兑合，故亨。”人如能虚己下人则无不亨通，孔子于《系辞传下》说：“谦，德之柄也……谦尊而光。”完全没有

必要通过所谓“艮与兑合”的“世应”来牵强作解。其实所谓“世应游归”不过是为了另外开辟一条释经的道路而已，完全不是《周易》原有的东西。

3. 爻辰

爻辰之说创于郑玄。爻辰完全出于解经的需要，没有预见灾祥的意图。据惠栋所辑郑玄《周易注》之零篇断章，爻辰主要是把六十四卦的六个阳爻和六个阴爻与子丑寅卯等十二辰匹配起来，甚至把与十二辰相关的黄道十次、十二律匹配起来，以便扩大取象范围推演爻辞的意义。十二爻辰匹配如下表：

十二辰	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
卦 爻	初九	六四	九二	六五	九三	上六	九四	初六	九五	六二	上九	六三
十二月	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
十二次		虚危	尾箕	房心				鬼	参伐	昂毕	奎	营室
十二律	黄钟	大吕	太簇	夹钟	姑洗	中吕	蕤宾	林钟	夷则	南吕	无射	应钟

一望而知，十二辰与十二月配合的次序与卦气相同，爻辰之说自然是在卦气影响下产生的。十二辰所取物象就是今天所谓十二生肖，王充《论衡》说：“寅木也，其禽虎也；戌土也，其禽犬也；丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊也……亥水也，其禽豕也；巳火也，其禽蛇（蛇）也；子亦水也，其禽鼠也；午亦火也，其禽马也；酉鸡也；卯兔也；申猴也（缺龙）”，则东汉时十二辰物象已经产生。二十八宿的取象就是青龙、白虎、朱雀、玄武之类，见于《周礼·司常》、《礼记·曲礼》。十二律配十二月见于《吕氏春秋·十二纪》。郑氏爻辰就是杂合这些先秦文化因素而成的，唯以此释卦是他的创造。

爻辰释卦较卦气更为迂曲，举例以见其概。如泰卦六五爻辞：“帝乙归妹，以祉元吉。”本义是六五应九二，六五居尊位，不得不以

阴柔顺九二之阳刚，有帝乙嫁妹于臣下之象。郑玄却说：“五，爻辰在卯（二月），春为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵，仲春之月嫁娶，男女之礼，福禄大吉。”这样说来凡六五之爻皆可以此作解，不知勉通于此亦能通于彼否？坎卦上六爻辞：“系用徽纆。”原义是上六以阴柔处坎险之极，有徽（三股绳）纆（两股绳）拘系入狱之象。郑注则曰：“爻辰在巳，巳为蛇，蛇蟠屈似徽纆也。”又如困卦九二爻辞：“困于酒食，朱紱方来，利用亨祀。”原义为九二阳刚代表君子，君子困于道，应以祭祀获得上帝鬼神之佑助。郑注：“二据初，辰在未（指初六），未为土，此二为大夫有地之象。未上值天厨，酒食象，困于酒食者，采地薄，不足已用也。二与日为体离，为镇霍，爻四为诸侯有明德，受命当王者。离为火，火色赤，四爻（指九四）辰在午时，离气赤，又朱也，文王将王，天子制朱紱。”所以王引之的批评说坎上六与其说爻辰在巳，巳蟠屈似蛇，不如干脆说徽纆本身即有蛇之象；困九二与其说初爻在未，不如干脆将爻辞系在初六。

《系辞传》包牺氏仰观俯察画八卦之说乃后人窜入，不足信据。八卦是通过一番抽象画出来的，不是天文地理的直接摹写。卦理难明，必须通过取象来表达，但卦象不可拘泥。爻辰之说在这方面犯了错误，不免陷入自相矛盾。孔颖达正义于乾卦九二指出：“先儒以为九二当太簇之月（一月），阳气见地，则九三为建辰之月（三月），九四为建午之月（五月），九五为建申之月（七月），为阴气始杀，不宜称‘飞龙在天’，上九为建戌之月（九月），群阴既盛，上九不得言‘与时偕极’于此时阳气仅存，何极之有？先儒此说于理稍乖。”清人王引之《经义述闻》进一步指出，郑氏释卦“舍卦而论爻，已与《说卦》之言‘乾为、坤为者异矣’。三礼是典章制度，郑注三礼后世奉为圭臬，《周易》言哲理，郑注《周易》却心日劳而神日拙。

4. 纳甲

《系辞传》说：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫

大乎日月。”对于缺乏理论思维能力的汉儒来说，“莫大乎”很容易被理解为“不外乎”，纳甲之法大约就是在这样的误解基础上创造出来的。朔旦以后三日，新月始见于西方，十五日轮满盈，至晦隐而不见，这是千百年来的常识。但是八卦之作却不仅仅是对日月盈虚的描述，乾坤可以为日为月，也可以为马为牛，为首为腹，如局限于日月，它就变成了天文学而不是哲学了。纳甲之法将八卦与十干、五行、五方相配如下表：

五行	五方	八卦	十干	日
木	东	☰ 乾 ☷ 坤	甲 乙	15 日 29 日
火	南	☲ 艮 ☱ 兑	丙 丁	23 日 8 日
土	中	☵ 坎 ☲ 离	戊 己	
金	西	☳ 震 ☴ 巽	庚 辛	3 日 16 日
水	北	☰ 乾 ☷ 坤	壬 癸	

震卦为一阳始生之象，如每月初三之上弦月。兑为二阳，当月初八之月象。乾为三阳满盛，如十五之满月。巽一阴生于下，如十六日之月。艮下生二阳，如二十三日之下弦月。坤三爻皆阴，当二十九日之晦。日月会于北方之壬癸，再入于戊己，至次月，周而复始。甲是阳气盛极之所，乙为阴气盛极之所，甲乙最后纳入壬癸，故称“纳甲”。

纳甲始见京房《易传》，他说：“分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸，震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳六位，配五行光明四通，倏倏易立节。”以十干配五时是战国时的观念，《吕氏春秋·十二纪》孟春之月，其日甲乙。孟夏之月，其日丙丁。孟秋之月，其日庚辛。孟冬之月，其日壬癸。与纳甲次序毫无二致。魏伯阳《参同契》在十干与五时相配的基础上又演为日月

盈虚之象。《参同契》说：“震庚受西方，八日兑受丁。上弦平如绳，十五乾体就。盛满甲东方，蟾蜍与兔魄。蟾蜍视卦节，兔魄吐生光。七八(十五)道已訖，屈折低下降。巽辛见平明，艮直于丙南，下弦二十三。”朱熹《参同契注》：“伯阳纳甲之法，本不为明易，但假此以喻其行特进退之术耳。”

三国时虞翻始用纳甲解经，但因为日月盈虚仅为《周易》取象之一端，所以常常扞格不入。例如《说卦》曰：“万物出乎震，震东方也”而纳甲将震列于西方。虞翻说：“云出，生也，震初不言东，故不称东方卦也。”解“巽东南也”(纳甲巽在西北)说：“云巽阳隐，初又不见东南，亦不称东南卦，与震同意。”这种文字游戏令人不知所云。

5. 互体、半象、逸象

汉儒多用互体释《易》。所谓互体，即一卦六爻，除初爻与上爻外，中间二、三、四与三、四、五爻又交互而成两个三画卦，如随卦䷐，二三四爻构成艮卦，三四五爻构成巽卦。这样一卦于上下二体之外，又增两卦，就可以利用《说卦传》所列的卦象解经了。《左传》庄公二十二年周大史以《周易》见陈侯，陈侯使筮之，遇观䷓之否䷋。观与否唯第四爻不同，据朱熹占法应据本卦变爻为解，大史曰：“是谓观国之光，利用宾于王”这是观卦六四爻辞，然而他又说：“坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。”前人据此认为互体在先秦时就是以象推卦的一种方法，因为否卦二三四爻为艮三，艮为山，三四五爻为巽三，巽为风。这其实是一种误解。第一，古人占卦皆综合本卦与之卦而观其象，没有舍本卦而就之卦求象者，《左传》闵公元年毕万筮仕于晋得屯䷂之比䷇，辛廖曰：“屯固比入，吉孰大焉”，即兼观两卦。第二，“坤，土也”指观否两卦下体皆坤，坤为地为土；“巽，风也”指观卦上体为巽为风；“乾，天也”指否卦上体为乾为天；“风为天于土上”指观之上体巽(风)变为否

之上体乾(天)，“为”字训“变”训“化”。闵元年得屯之比，史曰“震为土”。杜预以为“震变为坤”，即由屯之下体震一变而为比之坤。金景芳先生《易通》释《说卦》“某卦为某，某卦某也”指出“也犹是，为则有化意”，足证“为”字非“作为”之意。古人认为山兴风雨，《荀子·劝学》：“积土成山，风雨兴焉。”《系辞传》说“山泽通气”，风既变为天，其下为土，故曰“山也”。孔子赞《易》不论互体，然互体论者务要在十翼中找到互体的佐证。《系辞传下》说：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备”，中爻确指二三四五四爻，但是这段话是在讨论了初上二爻的重要性之后讲到的，它泛论四爻变动的复杂性，丝毫不含互体的意思。

自互体之说出现后，又有合本体与互体参互取象者，如困卦䷮六三爻辞“入于其宫，不见其妻”，以回家不见其妻取内外交困之义，有人解之曰，九二至九四互体为离，下体为坎，离为坎妻，六三爻见坎而不见离，故曰“不见其妻”。其实《说卦》离并无妻象。

半象即半体之象，如坎三为水，兑三二三两爻象坎上半，下画为阳，则曰兑为不雨之象；坎三为月，巽初二两爻象坎下半，上画为阳，则巽有月望之象；坎三为豕，巽三下半坎，上画为阳，则曰巽为羸豕之象；坤三为帛，艮三下半坤，上画为阳，则曰艮有束帛之象，等等。其实半象与互体一样，无非是象外生象，任意解经的手法罢了。

《系辞传》说“八卦以象告”，但《周易》取象都是临事取譬，既无一成不变的通例，也未穷尽天下之物象，如果事事求象，即不免犯执著拘泥的错误。自从卦气、爻辰，纳甲、互体、半象被创造出来后，易象便大大增加了，古人以为它们是易象的补充，称为“逸象”。汉末荀爽《九家易集解》搜罗所谓“逸象”得三十一种，清惠栋又从虞翻《易注》得三百一十种，我们既已对卦气等进行了分析，则由此而来之“逸象”的“价值”可以不言而喻了。

6. 旁通

用旁通说《易》始作俑于三国时的陆绩而成就于同时代的虞翻。乾《文言传》：“六爻发挥，旁通情也。”所谓“旁通情”即旁通万物之情。然而陆绩曰：“乾六爻发挥变动，旁通于坤，坤来入乾，以成六十四卦。”这是用卦变理论作出的解释，这里先简单谈谈卦变。

六十四卦从卦的角度来说它们是八卦“因而重之”得到的，但是从爻的角度来说，六十四卦则是阴阳二爻往来变动的产物。因阴阳二爻的变动形成六十四卦并以此来摹写宇宙万物发展变化的规律与趋势就叫“卦变”。《说卦传》曰：“乾天也，故称乎父。坤地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男，巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男，离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男，兑三索而得女，故谓之少女。”乾坤三索生六子，其意谓乾施一阳而化坤初爻得震三，化坤中爻得坎三，化坤上爻得艮三，谓之三男。反之，坤施一阴化乾初爻得巽三，化乾中爻得离三，化乾上爻得兑三，谓之三女。八经卦如此得来，那么六十四卦若从这个观点来看，也莫不是乾坤二卦所含阴阳二爻相求相索的结果。陆氏所谓“坤来入乾，以成六十四卦”显然误解了《乾文言》本来意义。《说卦传》：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”则三百八十四爻皆发挥刚柔而来，发挥于刚，即为乾之六爻，发挥于柔，即为坤之六爻，所以王引之说：“六爻发挥，谓刚健中正之卦，发动而成六爻，非谓已成六爻又发动而成它卦也。”但是陆氏仅是偶一误解，并没有拿它作为普遍法则来解经。

虞翻与陆绩同是吴人而年代相当，他必定读过陆绩的易注，于是根据卦变原理引伸而来的“旁通”就成为虞氏易注的一种方法。小畜䷈与豫䷏六爻阴阳正好相反，虞氏小畜与豫为“旁通”之卦。小畜初九爻辞曰：“复其道，何其咎，吉。”小畜以巽居乾上，巽为风，三女之一，卦德为柔顺，乾为天为健，据小畜二体之象是以阴畜阳，

初九居最下，复其本位，故曰“复其道”。虞氏则说与小畜旁通之豫，其九四爻降于初六之位，则成复卦䷗，所以叫做“复其道”，解一卦而涉及三卦；小畜九三爻辞：“舆说（脱）辐（辘），夫妻反目。”本义谓九三以阳处阳，为六四所制，像车脱辐一样难以前进，像夫妻反目一样尊卑颠倒。虞氏却说与小畜旁通之豫卦下体为坤，坤为车辐之象，小畜九三变而为阳，下体不见坤象，所以叫“舆说辐”。《说卦传》虽然坤有大舆之象，然而既用旁通之卦求解，那么本卦爻辞何不系之于旁通之卦？所以王引之批评道：“虞仲翔乃于诸卦之爻，皆以旁通取义，遂令本卦之爻不取象于本卦而取于所通之卦，而阴阳相反之卦爻，皆杂糅而无辨矣。”

7. 升降、之正

如果说“旁通”是两卦之间用彼卦来释此卦，那么“升降”与“之正”则是一卦之内通过变换爻位来释卦爻。“升降”最初仅涉及到二、五两爻的易位，“之正”则推而广之，一卦六爻位苟不当，无不可变而之正。“升降”是荀爽的发明，一卦六爻有阴爻阳爻之分，卦内六位也有阴位阳位之分，初三五为阳位，二四上为阴位，阳爻居阳位，阴爻居阴位，叫做位当，反之则为位不当。二居下体（内卦）之中，五居上体（外卦）之中，叫做中。若阴爻居二，阳爻居五又叫做正，这是《周易》观察卦爻之象的一些规则，孔子作《彖传》、《象传》往往以位当中正与否推阐爻义，如坤卦六五“小象”曰：“黄裳元吉，文在中也。”六五阴爻居五之位，只言其中，不言其正。需卦《象传》论九五爻曰：“位乎天位，以正中也。”九五阳爻居五阳位，既正且中，所以“正中”。又如履卦六三“小象”曰：“啞人之凶，位不当也。”六三阴爻居三阳位，所以位不当。易六十四卦三百八十四爻正因为存在中正当否的不同，才能判断吉凶悔吝，告人以行止进退，否则就无吉凶悔吝可言。例如师卦䷆《彖传》曰：“师，众也。贞，正也。能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，吉又何咎也。”师

卦唯九二一个阳爻，是一卦之主，代表全卦之义，所以师卦之象如统帅率众出征。二为下卦之中，与上卦六五相应，所以说“刚中而应”，以此攻天下之毒，无往不胜，所以说“又何咎也”。但是荀爽却说：“二有中和之德，上居五位可以王也。”即九二若上升至五位才可以王天下。又如升卦䷭六五爻曰：“贞吉，升阶。”六五以阴爻居五之位，中而不正，却有下体九二与之相应，既已升阶登堂，则只有执正守固才能得吉。荀氏却说：“阴上居中，为阳作阶，使升居五，已下降二，与阳相应，故吉而得志。”这些解释不仅与爻辞原义大相悖谬，而且也失去了惩恶劝善的意义。荀氏的“升降”最初限于阳爻居二则升，阴爻居五则降，后来则阴亦可升，阳亦可降，穿凿余地更大，随意性更强，则离开经传原义也越远。

到虞翻《易注》，“升降”变成了“之正”。凡爻之位不当者，皆可以“之正”使其当位。如蒙卦䷃《彖传》曰：“利贞。”意谓六五是童蒙待教之人，九二是发蒙授教之人，发蒙者应持守正道以教童蒙。虞翻曰：“二五失位，利变之正，故利贞。”坤卦卦辞曰：“元亨利牝马之贞。”意谓牝马以顺守牡马为正。牡、牝之马喻乾坤二卦。虞翻却说：“坤为牝，震为马，初动得正，故利牝马之贞。”即将初六变而之正为初九，则下体为震为马，上体为坤为牝。然则复卦䷗是现成的震下坤上，“元亨利牝马之贞”何不系于复卦？

无论升降还是之正，都是不惜改变卦爻之位牵合《说卦传》、《彖传》、《象传》，但是爻苟变位则成它卦。六十四卦中六爻皆中正当位者，唯既济卦而已。所以王引之说：“夫爻因卦异，卦以爻分，各有部居，不相杂厕。若爻言初六、六三、六五，而易六以九，言九二、九四、上九，而易九以六，则爻非此爻，卦非此卦矣，不且紊乱而无别乎？”

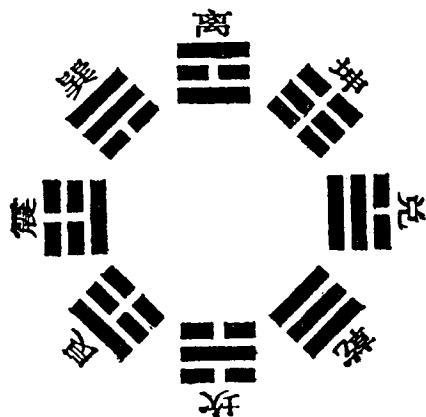
8. 先天后天

易学发展到宋代，王弼注流行既久，很少有人像汉儒那样企图

自造易象，驰骋异说，但这时象数派学者的旨趣更高，他们企图发现《周易》之前的伏羲之《易》，开辟易学的另一领域。他们把伏羲之《易》叫“先天之学”而把《周易》叫做“后天之学”。

《说卦传》：“震东方也……巽东南也……离也者……南方之卦也。兑，正秋也……乾，西北之卦也。坎者，水也，正北方之卦也……艮，东北之卦也……”无论这段文字是否出自孔子，我们权且把它看作《易传》所定的八卦方位。如下图：

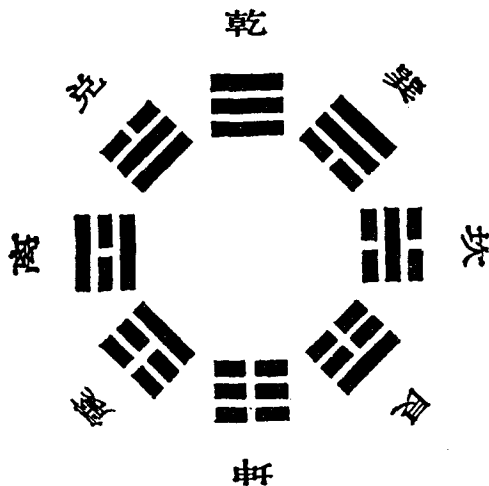
文王八卦方位



《说卦传》又说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”孔颖达《正义》认为这段文字是通过卦象表达了八卦相重为六十四卦的过程。然而北宋学者邵雍却把它与上段文字对立起来，说前者描述的是文王后天八卦之位，而这里描述的是伏羲先天八卦的方位，如下图（见 372 页）：

在朱熹的《周易本义》的卷首列了几幅图，除上引文王八卦方位、伏羲八卦方位两幅外，还有文王八卦次序、伏羲八卦次序、伏羲六十四卦次序、伏羲六十四卦方位等几幅。据朱熹图旁附文说，伏羲四图出自邵雍之手，朱熹自陈搏而来，是谓先天之学。文王八卦

伏羲八卦方位



次序及方位二图，据邵氏说是文王八卦，所谓后天之学。

无论先天八卦还是后天八卦，都不是《周易》原有的东西。秦焚六经，《易》以卜筮之书得免，汉代儒生对于经典抱残守缺，唯恐散失，不应有如此之图乃弃而不论。实际上先天之学与后天之学都出自邵雍的《皇极经世》，是邵氏之学，与《周易》无涉。

《周易》的内容主要在六十四卦。邵氏的伏羲六十四卦次序与方位与《周易》根本不同。如果说是伏羲氏的东西，那么经过什么途径传授下来的，又谁也说不清楚。至于先天八卦、后天八卦，都不是《周易》所有之物。《周易》之《系辞传》、《序卦传》、《杂卦传》、《文言传》、《象传》、《彖传》全是讲六十四卦的，涉及八卦的只有《说卦传》，而《说卦传》也特别强调：“故《易》六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”意谓六画卦才是卦，才能表达思想。《说卦传》言及八卦时着重说八卦的性质和取象，因为六十四卦由八卦“因而重之”而成，了解八卦的性质和取象才能理解六十四卦

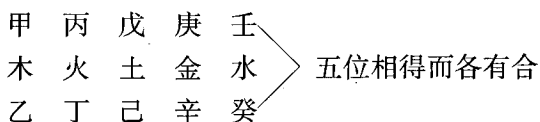
的含义。关于八卦的次序和方位,《说卦传》实无一定的观念。“帝出乎震”与“天地定位”二语显然相抵牾,而“乾健也,坤顺也,震动也,巽入也,坎陷也,离丽也,艮止也,兑说也”的八卦次序是又不同的一种。据说邵雍的伏羲先天八卦方位的根据是《说卦传》“天地定位”章,其实“天地定位”不能导出天南地北的结论,《周易》之天地之位是天尊地卑,即天在上地在下,天在先地在后,实无天南地北之意。先天之学和后天之学皆未足取。它们的要害在于不是《周易》的东西,纯系陈抟,邵雍诸人的发明。那是他们的体系,不是《周易》的体系,据以研究他们的思想可,研究《周易》则大不可。

9. 河图、洛书

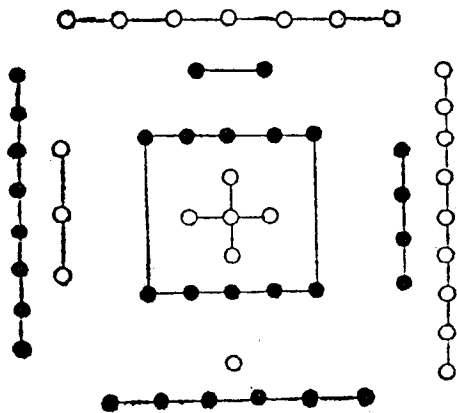
早在西汉,人们就开始探索《易》的起源了,因为《系辞传》给他们留下一点可供寻绎的线索。这篇文献说包牺氏之王天下,仰观俯察,近取远取,于是作八卦以通神明之德,以类万物之情。又说“河出图,洛出书,圣人则之”。(此乃后人窜入,非《系辞传》原有,说见本书第八章第一节)对于眼界狭窄不具备强大历史透视力的汉人来说,除了到前人典籍中寻求依据则别无它法。据他们理解,包牺氏画八卦必然是受了河图、洛书的启迪,何况《论语》中孔子也说起过河不出图,洛不出书的话。《汉书·五行志》说刘歆以为包牺氏继天而王,受河图则而画之,就是后世所见的八卦。《尚书》伪孔传进一步说洛书就是《洪范》九畴。但此时人们尚无法知道河图洛书究竟是什么东西。

一千多年以后,北宋邵雍发千古幽思,竟然将河图洛书绘制出来,他的思路大体如下。八卦或六十四卦由揲蓍而来,数又倚数而立,《系辞传》曰:“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十。天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五。”计数以十为小盈,奇数为阳,偶数为阴,以盈于十,这是天地阴阳的数学表达法,《系辞传》叫“极数知来

谓之占”。自汉魏以来,这段文字曾有过种种的解释。虞翻以纳甲解之,认为“五位”即五行之位,甲乾乙坤相得合木,谓之天地定位;丙艮丁兑相得合火,谓之山泽通气;戊坎己离相得合土,谓之水火相逮;庚震辛巽相得合金,谓之雷风相薄;壬壬地癸相得合水。如下图:



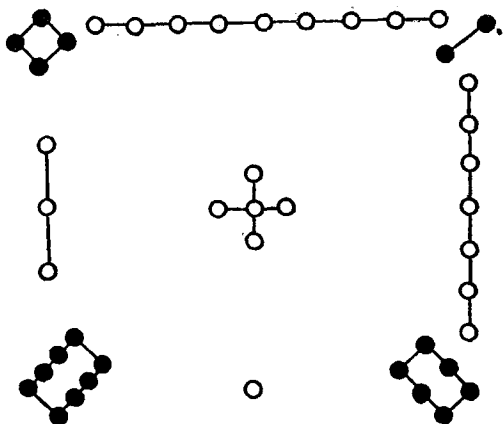
从此开了以五行解释大衍之数之端。韩康伯注曰:“天地之数各五,五数相配,以合成金木水火土。”孔颖达《正义》曰:“若天一与地六相得合为水(七),地二与天七相得合为火(九),天三与地八相得合为木(十一),地四与天九相得合为金(十三),天五与地十相得合为土也(十五)。”金木水火土与四方的配置古人早有成论,邵雍的河图就在这个基础上绘制而成了。见下图(其中圆圈为天数,圆点为地数):



河图、洛书,《系辞传》、《论语》偶一及之,它们与《周易》有无关

系都是绝无对证的问题,邵氏之图后人心虽疑之,同样找不到否定的证据。朱熹作《周易本义》虽然引用了图书,但《答袁枢书》曰:“以河图洛书为不足信,自欧阳公(修)以来,已有此说,然终无奈《顾命》、《系辞》、《论语》皆有是言,而诸儒所传二图之书,虽有交互而无乖戾。顺数逆推,纵横曲直,不可得而破除也。”然清人丁寿昌说:“其实河图洛书之名,经传之所有也;河图洛书之数,经传之所无也,学者亦分别观之可矣。”

洛书是对大衍之数的又一种附会。《系辞》说“大衍之数五十”,其中脱“有五”二字,学者不达,于是取《易纬·乾凿度》九宫之图以为洛书。惠栋《易汉学》:“九宫之法,一二三四五六七八九,一北,九南,三东,七西,四东南,六西北,二西南,八东北,五居中。”如下图:



此图仿佛玩具魔方,用中央之五与任一直线相连两数和的乘积皆为“五十”。北宋初刘牧说它是河图,而《逸洞极经》说它是洛书。无论河图或洛书设计得怎样与《易传》吻合,我们不能说它们是古人作《易》的最初依据。胡渭《易图明辨》说:“夫测中星而造仪

器，以验中星无不合，然不可谓中星生于仪器也；候交食而作算经，以验交食无不合，然不可谓交食生于算经也。”这对于理解图书与《易》的关系是一个极其生动的比喻。

三、象数学的理论基础

象数学的致命弱点，古人早已有所认识。王弼在《周易略例》中说：“或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变。变又不足，推致五行。一失其原，巧喻弥甚。从复或值，而义无所取，盖存象忘意之由也。”指出汉代的象数派易学离开了《周易》的原义，走上了存象忘意的歧途，一去而不能返，愈走愈远，以至于不堪收拾。

宋人在汉人的基础上又创图书之学，在数上下了不小的功夫，结果在《周易》之外另搞一套。汉人搞互体、纳甲之类毕竟还用以解经，宋人的图书之学则只说《易经》是怎样做的，绝不问《易经》怎样解。把《易经》的学问真正的变成了两门。清人的《四库全书总目提要》经部易类总论指出“宋人以数言《易》，已不近于人事，又欲务究数之所以然，于是由画卦推奇偶，由奇偶推河图洛书，由河图洛书演为黑白方圆，纵横顺逆，至于汗漫而不可纪。曰‘此作《易》之本也’。及其解经，则彖义爻象又绝不本图书立说。岂画卦者一数，系辞者又别一数邪！”这几句话可谓揭出了图书学的痛处。宋人图书之学可能有一定的哲学涵义，但那是宋人自己的东西，不属于《周易》。研究陈抟、邵雍的思想，河图洛书等等当然是要探讨的内容，而研究《周易》则不可依靠它们。

易学在春秋时代事实上已分为象数、义理两派。那时的象数派只是表现为一种方向，把《周易》作为一种纯粹卜筮之书对待，用它进行卜筮，没有形成系统的象数学。形成系统的象数学体系是

汉代的事情。

我们有必要追寻一下象数学的来路,看看它是在怎样的理论基础之上发展起来的。我们要从更早的时候说起。

西周以前的中国人基本上生活在人与社会、社会与自然的原始同一状态中。那时候,人们虽然已经意识到人作为一个生物个体存在于世界万物之中,但是彼此之间被认为充满了神秘的联系,人只是这张联系网中一个小小的环节。因此自然运行法则与社会运行法则是相通的,彼此也可以相为解释。个人与家庭,家庭与国家可以相为解释。这种原始同一的理论被作为一种意识形态,一种不可动摇的信仰一代代承继下来。自西周开始,人们的认识水平和意识形态状况发生重大的变化,人的主体意识大大加强,发生了人与天地参的觉悟,甚至出现了否定上帝鬼神的理性思考。这方面最有说服力的代表是《周易》这部书。但是这个时期整个儿地说来,人们的思想仍未突破原始同一的状态,还是统一的一块。到了春秋晚期老子和孔子这两颗思想巨星出现,情况才发生根本性的变化。老子接受了古老的殷易《归藏》的影响,作《道德经》五千言,讲出了属于他自己的话。在孔子那里,开始了前所未有的私人教育,学问被分成德行、政事、文学、语言四科。从这时起,先前在早期同一状态下一向被认为彼此和谐不可分的事物,它们之间的差异便日益被人们发现,它的最后结果便导致了战国的百家争鸣。

百家争鸣对于原始同一来说是古代中国人对客观世界认识上的分化运动。这个分化运动给哲学、科学带来一系列新的进展。在哲学的自然观方面,人们已不再满足于对宇宙本体直觉性的描述,开始仔细探索事物变化发展的机理,哲学与宗教发生分裂。自西周以后发展起来的无神论思想,这时更加鲜明。无论道家还是儒家,上帝鬼神的观念已被完全抛弃,即使在表达上由于概念缺乏

不得已使用“鬼神”的字眼，它的含义也不再是有意志的人格神，而成了事物变化中表现出来的偶然性、或然性的代用词。

在科学方面，人们对天体的认识已突破日月和金木水火土五星以及二十八宿体系，发现了更多的天体。天体运行周期的推算更加精确，以至于彻底废弃观象授时而进入精确计算的历法时代。由礼学发展而来的名学出现了。名学对概念进行详细的探讨，而且有了公孙龙、惠施等人“离坚白”、“合同异”的著名命题。

百家争鸣造成学术的空前活跃和思想方法的深刻变革，但是同时也就带来了偏激的倾向和片面性。战国当时人对此又惊又喜又忧。《荀子·非十二子》专门谈这个问题，而《庄子·天下》则大声疾呼：“是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”

至汉代，《淮南子·要略》和《史记·自序》引司马谈《论六家要指》继续评论道术为天下裂的状况，指点各家短长。司马谈偏向道家，认为阴阳、儒、墨、名、法五家皆有致命弱点，唯有道家合众家之长，它“指约而易操，事少而功多”，“立俗施事，无所不宜”。

合众家所长的想法早在战国时代已经产生。有人认为取六家十二子学说中合理可行的成分合为一种学说是必要的。这就是杂家的工作。庄子说过：“道不可小成。”就是说彼此参差矛盾着的学说，只有在更高的认识水平上才有可能达到统一。然而那时候人们对世界的认识还没有走到这一步。杂家融百家于一体的做法产生了一个消极的后果，它给人们解释世界提供了牵强附会的更广阔前景，于是人们的思维又回到人与自然的同一状态中去了，《吕氏春秋·十二纪》曾以五行思想为主线将世界表述为如下体系：

木	曲直	酸	东	青	春	膺	角	八	甲乙	大皞	句芒	麟虫	青龙	旂
火	炎上	苦	南	赤	夏	焦	徵	七	丙丁	炎帝	祝融	羽虫	朱雀	旂
土	稼穡	甘	中	黄	季夏	香	宫	五	戊己	黄帝	后土	倮虫	招摇	大常
金	从革	辛	西	白	秋	腥	商	九	庚辛	少皞	蓐收	毛虫	白虎	旗
水	润下	鹵咸	北	黑	冬	朽	羽	六	壬癸	颛顼	玄冥	介虫	玄武	旐

上表每一横栏中的所有事物都是相通的,而纵栏中的事物都是可以依次转换的,如果提起“木”人们便自然联想到春天,东方,二十八宿东方之七宿(青龙),等等。《庄子·天下》说“《易》以道阴阳”,《周易》一书从来不谈“五行”,所以凡用“五行”、“纳甲”之类解释《周易》者,大抵都是以上面这个思想体系为基础的。

《周易》既然是从阴阳的观点认识世界的书,那么它必然更多地受到战国时阴阳家学说的影响。但是正像司马谈《论六家要指》所说的那样,阴阳家一边援据当时的天文学成就推导四时八节二十四气,另一边却“大祥而众忌讳,使人拘而多所畏”,这情况即《史记·天官书》中所表现的占星术。阴阳家把天体与地上的帝王将相一一对应起来,某一天体的运行一旦与推算的行度不相一致,那么便认为人间将出现与此天体身份相关的不祥,例如《淮南子·天文训》说五星出入行度道:“荧惑(火)常以十月入太微,受制而出行列宿,司无道之国,为乱为贼,为疾为丧、为饥为兵……镇星(土)以甲寅元始建岁镇行一宿,当居而弗居,其国亡土。未当居而居之,其国益地岁熟……太白元始以正月甲寅与荧惑晨出东方,二百四十日而入。入百二十日而夕出西方,二百四十日而入……当出而不出,未当入而入,天下偃兵。当入而不入,当出而不出,天下兴兵……”这样一来,人间灾祥就通过天文学的推步变成一个可以先知预测的东西,易汉学中所谓“卦气”,“爻辰”之说就是以阴阳家学

说中这部分糟粕为基础的。

《周易》原上古时代的卜筮之书，在迷信的氛围中包含了一些朴素的自然观和人生论，孔子《易传》着力阐发了它的哲学成分，使迷信与哲学分裂，二者各自走上独立发展的道路。象数学正是对它卜筮迷信部分的发展，但是象数学中的很多内容是《周易》原来所没有的东西。

《周易》的哲学思想是强调发展变化的，在秦汉专制制度下，社会无法容忍这种观点，因此，《易传》思想在这时不得被窒息，而《周易》的宗教部分（卜筮）则应运而起，被无限止地扩张开来。汉儒谈到“易”有三义：易简，一也；变易，二也；不易，三也。易简、变易二义与《周易》的思想是符合的，唯有“不易”与《周易》生生不息的观点水火不能相容，据汉儒说，所谓“不易”指的是君尊臣卑是永远不能变易的，易之三义在汉儒笔下陷入了自相矛盾。

近些年来国内出现的“《周易》热”已经超出了学术界的范围，它的真正热点仍然在象数学方面，可以说这是古代象数学的再次兴起。很多人出于对前途的担忧而求助于卜筮的指导，不用说是赤裸裸的迷信思想，另外一些人以为中医学、气功、特异功能乃至数学等等的很多成就都是在《周易》的启发下出现的，甚而说它们就是原始易学中本来包含的内容。这些人认为西方近现代的科学体系是在古希腊哲学启发下产生的（其实现实生活的需要才是西方自然科学创立的动因），因此也把当代世界的能源短缺、环境污染等问题寄希望于《周易》，为此运用了不少科学术语如生物信息等，论证象数学的合理性，恐怕是在重蹈象数学原始同一的覆辙。

再 版 后 记

真是光阴似箭，日月如梭，这书出版转眼间整整十五年了。由于上海古籍出版社诸位同人的关注，现在终于得以再版。我在这里要十分地感谢他们。连本书，他们一共给我出了四本书，我都满意，我同他们打过不少交道，可以说建立了相当深厚的友谊。他们了解我，我是个老实人；我了解他们，他们是个老实的出版社。他们宽容、大度，从不斤斤计较，尽量满足作者要求。书的制作，精美到位，台湾朋友看了也叫好，说质量比他们的强。这是因为上海古籍的人都有一顆严于律己的心。

本书再版，应当作一篇序，但是想来想去还是没有作。我觉得就拿先师金景芳先生初版读后写给我的信作为再版的序最好，老人家夸奖的话，不一定都贴切，但是反映他的易学观点，都是肺腑之言，我应当永远牢记，永远自励。老人家“应当注意核对”的指示，我认真照办了，由我的学生王少华君校出数十个错字，一一改正。老人家建议“修改一些不恰当的词句”，则基本没动，因为我想，一旦改动，读者就不知道我原来是怎么说的，而且老人家的建议也会因此失去根据。况且不改，才会给读者留下一些思考的空间。

吕绍纲

2005年7月11日

[General Information]

书名=周易阐微

作者=吕绍纲著

页数=381

SS号=11997847

出版日期=2005.12

目录

代再版序&金景芳

1990年版序

第一章 《周易》是什么性质的书

- 一、《周易》有与众不同的结构
- 二、《周易》用筮与卦表达思想
- 三、《周易》是周代之《易》
- 四、《周易》是一部哲学著作

第二章 《周易》的筮与筮法

- 一、筮是什么
- 二、《周易》的筮法
- 三、“七、八、九、六”
- 四、关于占法
- 五、对《左传》、《国语》所载筮占实例的认识

第三章 《周易》筮卦中的哲学

- 一、《周易》筮法中的哲学
- 二、《周易》卦中的哲学
- 三、《周易》的思想精华主要寓于六十四卦的排列结构

之中

第四章 《周易》中的天、地、人

- 一、《周易》天概念的由来
- 二、《周易》天、地、人三个概念的含义
- 三、《周易》之天人关系与天地关系

第五章 《周易》的人生论

- 一、《周易》哲学的中心是人生论
- 二、人生的现实追求：主体与客体的统一
- 三、理想人格
- 四、精神修养

第六章 《周易》思想的历史学价值

- 一、政治思想

二、法律思想

三、军事思想

四、教育思想

五、家庭与婚姻观念

第七章 《周易》的作者问题

一、《易传》内容之复杂性

二、《易传》孔子作之证据

三、八卦与六十四卦谁画谁重

四、卦辞爻辞谁作

第八章 《易传》与《老子》是两个不同的思想体系

一、《老子》的“常道”与《易传》的“太极”

二、《老子》的无神论与《易传》的神道设教

三、《老子》的“弱者道之用”与《易传》的“一阴一阳之谓道”

四、两个不同的思想渊源

第九章 《周易》乾坤既济未济四卦略说

一、乾卦卦爻取象

二、乾“元亨利贞”与坤“利牝马之贞”

三、“大哉乾元，万物资始，乃统天”与“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”

四、乾爻辞与坤爻辞

五、“用九”与“用六”

六、坤《文言传》

七、既济未济宜两卦合观

八、“初吉终乱”与“终止则乱”

九、从“濡其尾无咎”到“濡其首厉”

十、未济卦辞

十一、未济内卦三爻之辞

十二、“伐鬼方”与三“贞吉”

第十章 《易》象数学评说

一、易学的分裂与变异

二、象数学评说

三、象数学的理论基础

再版后记